Philosophie

Einfachheit und Mannigfaltigkeit.

Die Bedeutung von S. th. I,3 für die Systematik des Thomas von Aquin.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Hohen Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität

zu Bonn.

Vorgelegt von

Bruno Schulz

aus Mehlsack (Ostpr.).

Buch- und Kunstdruckerei Wilh. Postberg, Bottrop i.W.

1938

Referent: Prof. Dr. von Rintelen.

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juni 1936.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Dem Hochwürdigen Herrn Pfarrer Anton Schulz
zu Kalkstein im Ermland,
meinem lieben Onkel und Erzieher,
in Verehrung und Dankbarkeit.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546406_0168

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: Der Wurzelbegriff in der Gotteslehre 8
1. Zur Methodik der übernatürlichen und natürlichen Gotteslehre bei Thomas v. Aquin 8
2. Der theologische Wurzelbegriff in der negativen und positiven Theologie 9
3. Die Verankerung des theologischen Wurzelbegriffes . . . 11
4. Die Einfachheit als theologischer Wurzelbegriff 13
5. Vorbemerkungen zur nachfolgenden Abhandlung 14
I. Physische und logische Prädikation in der Gotteslehre . . . 17
1. Die formal-systematische Bedeutung der Einfachheit bei Thomas 17
2. Die Bestimmung ihrer material-systematischen Bedeutung . 19
3. Physische und metaphysische Einfachheit 21
4. Physische und logische Prädikation 23
5. Zur Frage der Distinktion in der negativen und positiven Theologie 26
6. Die Entfaltung der Fragestellung 28
II. Die Einfachheit Gottes im physischen bzw. metaphysischen Sinne 30
1. Die Aussage über die göttliche Natur bei Thomas 30
2. Die Einfachheit als Aussage über die göttliche Natur . . 31
3. Begriffliche Abgrenzung der Einfachheit 33
4. Die physische Totalität Gottes 38
5. Ganzheit und Einfachheit in Gott 40
6. Die Einfachheit Gottes 41
III. Die Einfachheit Gottes im logischen bzw. metalogischen Sinne 43
1. Die logische Aussage über Gott 43
2. Die Bestimmung der logischen Einfachheit Gottes 46
3. Die Reichweite der logischen Einfachheit 48
4. Das Fundament der rationalen Distinktion 50
5. Die Einfachheit und die rationale Distinktion bei Thomas . 53
6. Die Eingrenzung des angeschnittenen Problems 55
IV. Einfachheit und Mannigfaltigkeit in der Seinslehre 57
1. Die Einfachheit in der Seinslehre 57
2. Die rationale Distinktion im Seinsbegriff 60
3. Einfacheit und Mannigfaltigkeit 65
4. Die Bestimmung der axiomatischen Durchdringung . . . 67

5. Wesen, Träger, Eigenschaft 71
6. Die logische Bestimmung der Durchdringung 73
7. Die logische Bestimmung der Mannigfaltigkeit 75
8. Die Reichweite der herausgestellten Axiomatik 79
9. Die rationale Struktur des Seinsbegriffes 81
V. Einfachheit und Mannigfaltigkeit in der Gotteslehre 88
1. Die Mannigfaltigkeit oder der Reichtum Gottes 88
2. Zur theologischen Axiomatik 61
3. Schöpfer und Geschöpf 92
4. Die Mannigfaltigkeit und Durchdringung als theologische Prädikationen 96
5. Die Stellung der rational-theologischen Prädikate 98
6. Die Einfachheit und Mannigfaltigkeit Gottes 99
Zusammenfassung: Problemübersicht 105
1. Der Wurzelbegriff in der Gotteslehre 105
2. Physische und logische Prädikation in der Gotteslehre . . . 105
3. Die Einfachheit Gottes im physischen bzw. metaphysischen Sinne 106
4. Die Einfachheit Gottes im logischen bzw. metalogischen Sinne 106
5. Einfachheit und Mannigfaltigkeit in der Seinslehre . . . 106
6. Einfachheit und Mannigfaltigkeit in der Gotteslehre . . . 107

Geleitwort.

Daher ich bei denen Italiänern und Franzosen zu rühmen gepfleget: Wir Teutschen hätten einen sonderbaren Probierstein der Gedanken, der anderen unbekant; und wann sie denn begierig gewesen, etwas davon zu wissen, so habe ich ihnen bedeutet, daß es unsere Sprache selbst sey; denn was sich darin ohne entlehnte und ungebräuchliche Worte vernehmlich sagen lasse, das seye würklich was Rechtschaffenes: aber leere Worte, da nichts hinter, und gleichsam nur ein leichter Schaum müßiger Gedanken, nehme die reine Teutsche Sprache nicht an.

Gottfried Wilhelm Leibniz.

Einleitung.

Der Wurzelbegriff in der Gotteslehre.

1. Zur Methodik der übernatürlichen und natürlichen Gotteslehre bei Thomas von Aquin. / 2. Der theologische Wurzelbegriff in der negativen und positiven Theologie. / 3. Die Verankerung des theologischen Wurzelbegriffes. / 4. Die Einfachheit als theologischer Wurzelbegriff. / 5. Vorbemerkungen zur nachfolgenden Abhandlung.

1. Von[1]) der übernatürlichen Gotteslehre im engeren Sinne, wie sie Thomas von Aquin in seiner theologischen Summe[2]) bietet, sagt Scheeben[3]), es sei „sein Traktat über die Trinität das Klarste, Gediegenste, Vollendetste, was je über diesen Gegenstand geschrieben worden. Wie schon früher bemerkt, bezeichnet er den ersten Satz, womit er diesen Traktat beginnt, ausdrücklich als Glaubenssatz. . . . Dieser Glaubenssatz ist aber gerade der von den beiden Prozessionen und Produktionen. Aus den Prozessionen und Produktionen leitet er dann die Relationen, — aus den Relationen die Personen — in ihrer Mehrheit — und in ihren realen Unterschieden ab, und schließt diese Konstruktion der Trinität mit einem Rückblicke auf die Erkenntnis derselben. Nachdem er so das Dogma aufgebaut, wendet er sich zur Betrachtung des fertigen Baues, und zwar erstens zur Betrachtung der einzelnen Personen mit ihren verschiedenen Namen und Eigenschaften, und zweitens zur Vergleichung der Personen sowohl mit der Einheit des Wesens, als mit den Relationen, den persönlichen Eigenschaften, den Produktionen und endlich der Personen miteinander. Alles, was er im zweiten Abschnitte über die einzelnen Teile des Baues und ihre Verhältnisse sagt, hat seinen

---

[1]) Wir verweisen an dieser Stelle auf die „Problemübersicht", S. 105 ff., die man zum leichteren Verständnis des Gesamtplanes schon vorwegnehmen möge.

[2]) Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis opera omnia. Parisiis 1871 ff. Daraus unter anderem hier: Summa theologiae (im folgenden zitiert als: S. th. mit Angabe von Pars und Qaestio) I, 27—43.

[3]) Dr. M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt von... Neudruck der Erstausgabe von 1865, Mainz 1925, daselbst S. 48 f.

Grund in der Konstruktion des ersten Abschnittes, und diese Konstruktion wiederum ist nichts anderes, als eine Entwickelung des Wurzelprinzips, von dem er ausgegangen war."

Die natürliche Gotteslehre im engeren Sinne, wie sie Thomas von Aquin der übernatürlichen vorausschickt[4]), läßt dagegen die gleiche Meisterschaft der methodischen Behandlung wohl vermissen. Denn offensichtlich wird ja selbst innerhalb seiner schulmäßigen Nachfolge dieser erhabenste Gegenstand natürlich wissenschaftlicher Bemühung bis auf unsere Tage von jedem selbständig neu erarbeitet. Infolgedessen weisen auch die Darstellungen in den gängigen Lehrbüchern aus älterer und jüngerer Zeit nach äußerer Anlage und innerer Entwicklung jeweils z. T. recht erhebliche Abweichungen auf. Dem Kenner ist dieser Sachverhalt so geläufig, daß er diesen unleugbaren Übelstand als unvermeidlich eben hinnimmt, kaum noch als störend empfindet oder doch nur gering achtet.

2. Um die vielfältigen theologischen Prädikationen, die sich im Verlaufe der lehrgeschichtlichen Entwicklung als die bedeutenderen und hauptsächlicheren erwiesen haben und nun gleich schwimmenden Inseln auf dem lebendig hin und her wogenden Strom der begrifflichen Wissenschaft treiben, untereinander sinnvoll zu verbinden, hat man über Thomas hinaus zahlreiche und noch immer nicht voll befriedigende Versuche gemacht, unter verschiedenartigen Gesichtspunkten Scheidungen durchzuführen und bald die positiven und negativen, bald die aktuosen und quieszenten, bald die der Natur und des Lebens für sich zusammen zu fassen. Wenn wir hier von alledem absehen, so sei dafür nachdrücklicher an das Bestreben der Folgezeit erinnert, das einzig grundlegende theologische Prädikat bzw. den theologischen Wurzelbegriff ausfindig zu machen, den man in der Sprache der Theologen seit dem 17. Jh. als die sog. Essentia metaphysica bezeichnet.

Schon die Annahme eines solchen, näherhin noch gar nicht bestimmten theologischen Wurzelbegriffs oder eines Conceptus Dei radicalis, wie wir noch allgemeiner für die Essentia metaphysica sagen wollen, erfordert bereits persönliche Entscheidungen vom Geschöpf aus zum Schöpfer hin, ob man eine Aussage über Gott nur im negativen oder auch noch im positiven Sinne für möglich hält, weil entweder Schöpfer und Geschöpf sich in gar nichts oder doch noch in etwa entsprechen. Hier teilen sich mit Dionysius Areopagita[5]) schon die Wege zur kataphatischen oder apophatischen, zur bejahen-

[4]) S. th. I, 2—26.

[5]) S. Dionysii Areopagitae opera omnia. Migne P. G. Voll. 3/4 passim, etwa myst. theol. c. 2. § 2.

den und setzenden oder zur verneinenden und abweisenden Theologie. Dabei wird einmal Gott als das umfassende Ur- oder Vorbild und der Mensch als Ab- oder Ebenbild, das andere Mal als das schlechthin Ganz Andere gesehen.

Für die rein negative Theologie, sofern sie mit größter Strenge ohne jede positive Beimischung durchgeführt wird, ist die Frage nach dem theologischen Wurzelbegriff völlig sinnlos. Denn die unbegrenzte, endlose Verneinung bietet keinen Grund für den Aufbau einer theologischen Wissenschaft, die ohne irgendwelche bejahenden Setzungen einfach nicht möglich ist. Dringlich bedürfte an dieser Stelle der Aufhellung, wie auch die neuzeitliche Metaphysik so ausschließlich in den Bannkreis der negativen Theologie geraten konnte, wenn wir dabei annehmen, daß die Abweisung der Gotteslehre nicht nur der Ausdruck eines müden metaphysischen Skeptizismus ist. Denn es darf vermutet werden, daß hierfür ursprünglich Gründe maßgebend waren, die gar nicht in der Natur, sondern in der Übernatur, nicht in der natürlichen Wissenschaft, sondern im übernatürlichen Glauben wurzeln. Unzweifelhaft kommt ein bedeutender Einschlag von jener spiritualistischen Mystik, die das Geschöpf ausschließlich der Gnade des Schöpfers ausliefern möchte und ihm deshalb jede Erhebung zu Gott mit den natürlichen Kräften des Leibes und der Seele kurzerhand abspricht. Eben diese Auswirkungen der rein negativen Theologie, die weder zum Besten der Natur, noch zum Besten der Übernatur ausgeschlagen sind, verhindern ja heute noch, nachdem der Weg zur Ontologie auch für kritische Denker unerwartet wieder frei geworden ist, die Krönung der auferstandenen Metaphysik[6]) durch eine auf der Ontologie und Psychologie streng aufbauenden analogen Theologie[7]).

---

[6]) Peter Wust, Die Auferstehung der Metaphysik. Leipzig 1920, S. 261: „Erst wenn auch für die philosophischen Einzelgebiete die trennenden Schranken wieder gefallen sind, erst wenn wir nur trennen, um die Klarheit und die reinliche Scheidung der einzelnen Provinzen des Begriffs zu sichern, dann aber zur Synthese schreiten, um den Überblick über das Ganze und den Einblick in die Tiefe des Ganzen zu gewinnen, dann, aber auch nur dann werden wir die gemeinsamen Wurzeln entdecken, aus denen alle Einzelgebiete ihre Nahrung empfangen. Das kann aber nur durch eine Metaphysik des gesamten Seins, also nur durch eine ontologische Metaphysik erreicht werden."

[7]) Dietrich Heinrich Kerler, Die auferstandene Metaphysik, Ulm 1921, meint noch im Vorwort: „Gemeinsam mit den großen Denkern der Vergangenheit ist den hier behandelten modernen Metaphysikern die Behauptung des Vorhandenseins eines göttlichen Urgrunds der Wirklichkeit. Gemeinsam aber auch das Unvermögen, für dieses Vorhandensein den unternommenen Wahrscheinlichkeitsnachweis anders als auf dem

Geht man von der negativen Theologie her zögernd den Weg der positiven Theologie, so ergeben sich auch hier noch mancherlei Schwierigkeiten, die sich der Bestimmung des theologischen Wurzelbegriffes hindernd entgegenstellen. Denn nimmt man an, der Conceptus Dei radicalis sei eben in der Essentia Dei metaphysica gegeben, so führt die nähere Bestimmung dieser metaphysischen Wesenheit Gottes unvermeidbar sofort auf den Unterschied von Wesen und Eigenschaft, denn wie soll man ein Wesen anders als in den Eigenschaften eben dieses Wesens bestimmen. Damit ist dann schon die Kernfrage der metaphysischen Theologie überhaupt angeschnitten und verlangt nach einer ersten vorläufigen Lösung, wie das Verhältnis von Wesen und Eigenschaft bei Gott begriffen werden soll.

Allgemein kommt man unter den Theologen darin überein, daß weder zwischen Wesen und Eigenschaft noch zwischen den Eigenschaften untereinander ein faßbarer Unterschied im Sinne einer physischen Differenz angenommen werden dürfe. Die Begründung dieses theologischen Postulates fällt verschieden aus. Wir führen an, weil sonst Gott nicht mehr als in sich einheitlich, gleichheitlich, allheitlich, ganzheitlich angesprochen werden kann. Und wenden dies Postulat auch dahin um: Sofern man die umfassenden Begriffe der Einheit, Gleichheit, Allheit, Ganzheit in der Gotteslehre verwendet, ergeben sie, daß bei Gott zwischen Wesen und Eigenschaft wie auch zwischen den Eigenschaften untereinander keine physische Differenz bestehen kann.

3. Aber auch die Annahme dieses Postulates bereinigt das theologische Vorfeld noch nicht, denn es kann im verschiedenen Sinne ausgedeutet werden. Von den sich daraus ergebenden Folgerungen verdienen für die Bestimmung des theologischen Wurzelbegriffes, der ja jetzt in einer einzelnen Wesenseigenschaft seine Ausprägung erfahren soll, drei besondere Beachtung. Erstens: Keine einzelne Eigenschaft könne man mit innerer Berechtigung zum Wurzelbegriff erheben, weil in Wirklichkeit keine Grund und Mittelpunkt der übrigen Eigenschaften und auch des Wesens selber bilden könne, denn Wesen und Eigenschaft oder Eigenschaft und Eigenschaft seien untereinander untrennbar und unteilbar dasselbe. Zweitens: Wenigstens innerhalb unserer Auffassung von Gott könne eine einzelne Eigenschaft Gottes die Stelle des Wurzelbegriffes

---

Wege der Begriffsverquickung und des Fehlschlusses zu erbringen. Gerade wenn sie die Summe ziehen, versagen beide, die Alten und die Neuen, logisch vollkommen ... Demgegenüber setzt sich dieses Buch für reines, ‚interesseloses' Denken und als dessen Ergebnis, für einen atheistischen ‚Okkasionalismus' und für eine atheistisch-impersonalistische Ethik und Philosophie des Geistes ein."

einnehmen, wenn er im Gotteswesen freilich auch keinen Grund habe. Drittens: Die Vernunft könne jede beliebige Eigenschaft Gottes mit Berechtigung zum Wurzelbegriff erheben, denn ihr gelinge, alle übrigen daraus abzuleiten, weil die einzelne mit jeder anderen und mit dem Wesen vertauschbar d. h. mit Gott selbig sei[8]).

Führt die erste Ansicht zu einem theologischen Identitätssystem, das zu einem Ausbau kaum verlocken kann, und bleibt die zweite in der Psychologie hängen, so trägt — wenn auch noch unentwickelt — lediglich die letzte Ansicht für die Bestimmung des theologischen Wurzelbegriffes ein neues Merkmal bei. Als Wurzelbegriff kann nur der gelten, aus dem sich alle Eigenschaften Gottes ableiten lassen, weil er sie in sich begreift, d. h. weil er der eigentliche Inbegriff des göttlichen Wesens mit all seinen Eigenschaften ist. Daran gemessen ist im Reiche der Erfahrung zu überprüfen, ob die menschliche Vernunft tatsächlich imstande ist, jede Eigenschaft Gottes als solchen Wesensinbegriff bzw. als den Wurzelbegriff zu erweisen.

---

[8]) Das letzte der drei angeführten Argumente ist von Gratry entwickelt worden: „... daß die Vernunft einen zweifachen Weg hat, die Idee von Gott zu beleuchten und zu entwickeln und dessen Attribute zu erkennen. Sie kann aller dieser Attribute habhaft werden, indem sie entweder vom Anblick der geschaffenen Dinge ausgeht, nach dem Prinzip: ‚Die Vollkommenheiten Gottes sind die der Geschöpfe, abgerechnet die Grenze'; — oder sie kann, wenn ein einzelnes Attribut gegeben ist, auf dem Wege der Identität alle anderen daraus ableiten ... Wenn die Vernunft im Besitze eines einzigen göttlichen Attributes ist, so hat sie die übrigen zugleich miterfaßt, und kann durch den Syllogismus alle vom ersten ableiten, wie man aus einer mathematischen Formel alles das, was in ihr enthalten ist, auf dem Wege der Identität herleitet, indem man von Gleichung zu Gleichung vorgeht ... Dem mag indes sein, wie ihm will; jedenfalls ist das Attribut Gottes, aus dem sich alle übrigen ableiten lassen, dasjenige, welches die Scholastik die metaphysische Wesenheit Gottes genannt hat. Über die Frage aber, welches bestimmte Attribut Gottes seine metaphysische Wesenheit genannt werden müsse, viel zu streiten, scheint zwecklos zu sein, da offenbar jedes Attribut, das Gott eigentümlich zukömmt, d. h. schlechthin jedes Attribut von der Art ist, daß aus ihm alle übrigen hergeleitet werden können ... Da nun immer ein Attribut Gottes dem Wesen nach mit dem anderen und mit Gott identisch ist, so kann die Vernunft aus jedem beliebigen alle anderen ableiten und es zur metaphysischen Wesenheit Gottes machen ..." Studien des A. Gratry, Erste Folge. Über die Erkenntnis Gottes. Erster Band. Nach der fünften Originalauflage ... übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. Konrad Pfahler ... in Vereinigung mit Josef Weizenhofer und Michael Lefflad. Regensburg 1858, S. 430 f.

Ist nun einer oder sind mehrere solcher Wurzelbegriffe für unsere Auffassung nachgewiesen, so greift die Entscheidung, ob er darüber hinaus auch im Wesen Gottes einen Grund hat, zutiefst in die Gesamtauffassung von Schöpfer und Geschöpf ein, die wieder zum persönlichen Bekenntnis aufruft. Geschöpflich gesehen widerspricht es keinesfalls der Würde des Schöpfers, wenn er sich Geschöpfe erschafft, die ihn nicht nur schlechthin meinen, sondern in irgendeinem Sinne auch in seinem Wesen begreifen können. Darum darf denn auch die Frage gewagt werden, ob der für unsere Auffassung erwiesene Wurzelbegriff auch von Gott selber gelte. Die Antwort darauf begründet erstlich und letztlich, mit welchem Rechte eine einzelne als Wurzelbegriff ermittelte Eigenschaft Gottes zum Mittelpunkt der übrigen erklärt werden kann.

So schließt die Bestimmung des theologischen Wurzelbegriffes den urtümlichsten Kern aller menschlichen Besinnung ein. Sie rührt unmittelbar an die Organisation des menschlichen Geistes und die Reichweite seiner Kräfte. Sie rührt an die unaufhebbare Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer, zwischen Mensch und Gott. Sie rührt an das noch verschleierte und dem Geschöpf auch letztlich unenthüllbare Geheimnis Gottes.

4. Die Absicht der vorliegenden Untersuchung zielt nun auf die Feststellung, ob im Sinne der späteren Theologie das von Thomas an erster Stelle genannte natürlich theologische Prädikat d e r E i n f a c h h e i t als theologischer Wurzelbegriff in dem eben erläuterten Sinne angesprochen und erwiesen werden kann. Wegen der jüngeren Fragestellung wird sich das aus Thomas kaum unmittelbar sondern nur mittelbar aus dem Ganzen der thomistischen Konzeption ergeben.

Welche wurzelhafte Bedeutung die Einfachheit und eine auf ihr gegründete Theologie im Verhältnis zur übernatürlichen Theologie gewinnen kann, hat Kaftan in seiner Dogmatik wie folgt herausgestellt: „Die protestantische Dogmatik schöpft ihre Lehre wie überhaupt so auch, was die göttlichen Eigenschaften betrifft, aus der Heiligen Schrift. Andererseits macht sich natürlich in dieser Lehre der abstrakte Gottesbegriff der Überlieferung geltend. Dieser aber in seiner Betonung der Transzendenz und Einfachheit Gottes steht nicht im Einklang mit dem lebendigen biblischen Zeugnis von der Offenbarung Gottes. Dadurch kommt nun eine gewisse Ungleichmäßigkeit in die Lehre von den Eigenschaften Gottes, indem bald die lebendige Mannigfaltigkeit der biblischen Verkündigung von Gott und bald der abstrakte Gedanke der Einheit und Einfachheit Gottes das Übergewicht erhält“[9]).

[9]) Kaftan, Julius, Dogmatik. Tübingen 1909, S. 168 f.

Darin klingt schon vernehmlich die Thematik und Problematik an, wie sie aus dem Titel dieser Untersuchungen herausspricht. Es geht uns hier allerdings nicht um eine Konfrontation etwa einer auf der Einfachheit gegründeten natürlichen und einer auf der Mannigfaltigkeit gegründeten übernatürlichen Theologie, sondern um das Verhältnis von Einfachheit und Mannigfaltigkeit im natürlich wissenschaftlichen Felde. Ohne damit die Möglichkeit und Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung auszuschließen, wird hier darum ausschließlich das Problem einer auf dem Fundament der Einfachheit ruhenden Theologie im Sinne einer strengen Wissenschaft natürlicher Artung erörtert, für die etwa folgende Definition gelten soll: Theologia naturalis est scientia de Deo sacra, quatenus sine revelatione ipsius supranaturali legaliter et regulariter concipi potest[10]).

5. Da hier ein recht verwickeltes Problem abgehandelt werden muß, und weil es trotzdem einen enggesetzten Rahmen einzuhalten gilt, so können viele Fragen nur eben im Vorübereilen gestreift werden, zumal durch das Kernproblem ja fast die ganze Metaphysik in Mitleidenschaft gezogen wird. Wenn bisweilen dieses oder jenes entbehrlich scheinen sollte, so ist alles doch nur daraufhin abgezweckt, die Hauptfrage im Umkreis der Nebenfragen aufzuzeigen, deren umfassende Beachtung erst eine in etwa befriedigende Antwort ermöglicht.

Die Frage selbst wird zu dem Ergebnis hin durchgeführt, daß die Einfachheit allein für eine rationale Theologie[11]) im noch zu entwickelnden Sinne als tragendes Fundament nicht hinreicht, sondern daß es noch zweier neben ihr auf einer Stufe stehenden Begriffe, nämlich der Durchdringung und der Mannigfaltigkeit, bedarf. Damit wird die Frage nach dem theologi-

---

[10]) Diese Definition ist angelehnt an jene von Baumgarten: Theologia naturalis est scientia de deo, quatenus sine fide cognosci potest (Met. § 800), die durch die Abweisung auch des natürlichen Glaubens zu eng ist.

[11]) Eine solche rationale Theologie kann sich auf Augustinus berufen: Neque enim hoc opere omnes omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum, quae ad theologiam pertinent, quo verbo graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem (De civitate Dei VIII, 1); doch verwendet ja auch Kant diesen Begriff der rationalen Theologie (Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Herausgegeben von Pölitz 1817, 2. Aufl. 1830, S. 10 ff.).

schen Wurzelbegriff in bezug auf die Einfachheit als Eigenschaft Gottes dahin entschieden, daß hier erst drei Begriffe einer Stufe im Verbund die erklärende Begründung des entfalteten Gottesbegriffes zu geben vermögen.

Einer besonderen Rechtfertigung bedarf wohl noch der weitgehende Gebrauch deutscher Begriffe, für die im einzelnen nicht einmal eine Übersetzungshilfe geboten ist, wie Mannigfaltigkeit, Durchdringung u. a. Es war hierbei die Nebenabsicht maßgebend zu zeigen, daß es sich im ganzen nicht um weltfremde Fragen handelt, die ihre Grundlage und ihren Bedeutungsgehalt nur dem Gerüst einer ihr entgegenkommenden Begriffssprache und Behandlungsart verdanken, sondern daß es letztlich um Fragen geht, deren Niederschlag auch unsere Gebrauchssprache zeigt, so daß man zu den uns heute fernabliegenden scholastischen Problemen am bequemsten aus dem uns bedrängenden Alltag hinfinden kann.

Daß diesem Verfahren eine gewisse Berechtigung zukommt, möge das vorangestellte Wort von Leibniz über unsere deutsche Muttersprache dartun[12]). Wie die Scholastik im gewissen Sinne sich recht weitgehend von der Prägkraft der lateinischen Sprache nährte, so ist eine Belebung jener alten und heute neuen Fragen am ehesten zu erhoffen, wenn es gelingt, den in unserer Sprache webenden Volksgeist, der schon einmal beachtliche Blüten trieb und reiche Früchte zeitigte, der Beförderung der ewigen Fragen um Gott, Mensch, Welt in Anlehnung an die in der Scholastik hierzu bereits erarbeiteten Ergebnisse dienstbar zu machen.

Das ist jedoch nicht dahin zu verstehen, als sollte hier die ewige Wahrheit in ihrer Allgemeinheit dem besonderen Sprachgefühl eines und sei es auch unseres eigenen Volkes ausgeliefert werden, als bedürfe es nur dessen, sich in den Fluß der Sprache des Lebens zu stellen und sich willenlos und auch vernunftlos treiben zu lassen, wohin die geheimnisvolle Reise eben geht. Hier wäre einmal daran zu erinnern, daß gerade auch die Sprache so vielen Zufälligkeiten ausgesetzt ist, daß so manches Wort zufällig entsteht, seinen Bedeutungsgehalt völlig ändert und vergeht und daß mit alledem dann auch die Wissenschaft dem Zufall überantwortet wird, der über ihren Wert oder Unwert, ihren Bestand und Untergang allein noch letztlich entscheidet.

---

[12]) Leibnitz's Deutsche Schriften. Herausgegeben von Dr. G. E. Guhrauer. Erster Band, Berlin 1838, S. 453, aus der Abhandlung: Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache.

Hier tut viel mehr not als nur zu verstehen, sich den Notwendigkeiten des Alltags anzuschmiegen; Wissenschaft ist härter. Sie bedarf der in sich selber Halt findenden wissenschaftlichen Systematik, für die das Leben in seinen Ursprüngen nur tragender Untergrund, aber noch nicht die bis in die Himmel hinaufreichende Krönung durch den menschlichen und auch den deutschen Geist ist. Von dieser Systematik oder wissenschaftlichen Konstruktion gilt, was vor 100 Jahren Hillebrand verteidigte: „Die Philosophie ist aber ganz eigentlich die Wissenschaft des Allgemeinen . . . Daher kann sie auf dem Wege der bloßen Analytik nie gedeihen, sie bedarf nothwendig der Konstruktion. Was man diese auch verdächtigen mag, sie behauptet ihr Recht, weil es ein unveräußerliches ist“[13]).

Darum genügt auch nicht die bloße Analytik des Volksgeistes und des Sprachgefühls. Die darüber hinausgreifende Systematik wird aber darauf zu achten haben, daß sie den Zusammenhang mit ihren Lebensursprüngen nicht verliert, daß sie wirklich die Krönung der Analytik ist, die je und je sich an das Vorhandene hält. Aber sie ist mehr als die schematische Zusammenfügung dessen, was eben auseinander gerissen wurde. In diesem Sinne halten sich auch unsere Untersuchungen nach Möglichkeit an die deutsche Sprache, gehen aber in allem Notwendigen auch darüber hinaus, so wie es von der Sprache selber gefordert zu sein scheint.

---

[13]) Hillebrand, Joseph, Philosophie des Geistes oder Encyklopädie der gesamten Geisteslehre. Heidelberg 1835, S. IV.

I. Physische und logische Prädikation in der Gotteslehre.

1. Die formal-systematische Bedeutung der Einfachheit bei Thomas. / 2. Die Bestimmung ihrer material-systematischen Bedeutung. / 3. Die physische und metaphysische Einfachheit. / 4. Physische und logische Prädikation. / 5. Zur Frage der Distinktion in der negativen und positiven Theologie. / 6. Die Entfaltung der Fragestellung.

1. Nachdem Thomas von Aquin zu Beginn seines Hauptwerkes Summa theologiae in einer ersten Untersuchung von der heiligen Lehre, wie sie beschaffen ist und worauf sie sich erstreckt, darauf in einer zweiten Untersuchung von Gott, ob es Gott gibt, gehandelt hat, geht er in einer dritten Untersuchung auf die Einfachheit Gottes ein. In acht Artikeln bespricht er hier: 1. Ob Gott ein Körper sei. 2. Ob es in Gott eine Zusammensetzung aus Materie und Form gebe. 3. Ob Gott eben das sei, was sein Wesen und seine Natur ausmache. 4. Ob in Gott Wesen und das Sein dasselbe sei. 5. Ob Gott in irgendeiner Gattung stehe. 6. Ob es in Gott irgendwelche Zutaten bzw. Akzidentien gebe. 7. Ob Gott durchaus einfach sei. 8. Ob Gott in irgendeine Zusammensetzung mit anderem gerate[1]).

Steht so dem äußerlich sichtbaren Befund nach das theologische Prädikat der Einfachheit vor allen sonst noch erörterten, wie etwa vor den als verwandt empfundenen: Vollkommenheit[2]), Unbe-

---

[1]) Um die folgenden Darlegungen, die hauptsächlich methodisch-systematisch gemeint sind, stofflich möglichst zu entlasten, wird auf eine nähere Wiedergabe und Besprechung des Inhalts dieser Untersuchung verzichtet, zumal er ja so leicht im Urtext wie in Übertragungen zugänglich, von berufener Seite wiederholt kommentiert worden ist, und weil auch eine Bereicherung in dieser Hinsicht nicht geboten werden kann.

[2]) S. th. I, 4.

grenztheit[3]), Unveränderlichkeit[4]), Einheit[5]), so stellt sich sofort die Frage, ob diese offensichtliche Bevorzugung der Einfachheit nur literarischer Gepflogenheit entspricht, da sie auch in den Summen des Alexander von Hales[6]) und Alberts, des großen Deutschen[7]), an dieser bevorrechtigten Stelle auftaucht; oder ob diese vielleicht schon üblich gewordene Anordnung beim Reden und Schreiben von Gott nun von Thomas in systematischer Absicht beibehalten worden ist; vielleicht weil sie ihm eine treffliche Gelegenheit bot, hier für alle folgenden Untersuchungen über das göttliche Wesen eine Voraussetzung zu klären und eine Grundlegung zu schaffen. Das könnte etwa derart geschehen, daß methodologisch gesehen die Behandlung des ersten theologischen Prädikates eine beispielhafte wäre, die dann formal für alle übrigen maßgebend würde, oder daß inhaltlich bzw. material gesehen hier eine Entscheidung über alle übrigen Prädikate einzeln und in ihren Bezügen untereinander mitgetroffen würde.

Erweist schon eine nur flüchtige Durchsicht mehrerer Untersuchungen über das göttliche Wesen, daß sie nach keinem feststehenden Muster etwa logisch oder sonstig kategorialer Art gestaltet sind[8]), sondern daß innerhalb des nur rahmenhaften scholastischen Lehrverfahrens eine jede auf eigene Weise behandelt wird, wobei weder die selbstgemachten Einwände unter sich noch die Widerlegungen unter sich den Stempel einer strengen Systematik tragen, so läßt auch die Erörterung der Einfachheit für sich nicht erkennen, daß sie über den Rahmen der dritten Untersuchung hinaus vorzüglich methodologisch abgezweckt ist.

Man war eben wohl allgemein zu jener Zeit noch nicht zu der Einsicht durchgestoßen, daß ein jeder Begriffsgegenstand, er sei ganz groß, ganz klein oder wie sonst immer, unter die gleiche Anzahl logischer oder sonstiger Kategorien fällt; daß darum streng gesehen unter Bezug auf die Kategorien je auch gleich viel Aussagen möglich sind, wenigstens für den Denker überhaupt, wenn auch nicht für jeden einzelnen; daß ferner in der Aussage jede Kategorie verfehlt werden kann, und daß sich darum im Hinblick auf die Ka-

---

[3]) S. th. I, 7.

[4]) S. th. I, 9.

[5]) S. th. I, 11.

[6]) Alexandri di Hales, Summa theologiae. Ad Claras Aquas. Tomus I 1924, l. I pars I inqu. I tract. I qu. 3.

[7]) Alberti Magni opera omnia revisa et locupleta ed. Aug. Borgnet. Parisiis 1890—1899. Summa theologica, pars I tract IV qu. 20.

[8]) Man vergleiche hierzu die einzelnen Untersuchungen hinsichtlich ihrer Artikelzahl, Art der Fragestellung, Anordnung der Argumente u. a.

tegorientafel auch der bereits vorhandene oder noch voraussichtliche Irrtum in etwa systematisieren läßt[9]).

Mit dieser unerbittlichen Strenge geurteilt bringen die mittelalterlichen und so auch die thomistische Summe mehr das bis in letzte Feinheiten hinein wohl vorbereitete Material für eine auch heute noch durchweg ausstehende Systematik als diese schon selbst. Zum Erweise sehe man sich gerade die Untersuchungen 2—26 und insbesondere auch die dritte in der Summe des Thomas von Aquin an. Aber gerade das reizt heute nach dem neuzeitlichen Gewinn einer strengeren Methodologik bzw. eines ausgeprägteren Sinnes für die größere methodische Strenge zur sorgfältigen Beschäftigung mit der unerhörten Fülle von Frage und Antwort des Mittelalters, die uns als Erbe zugefallen ist.

2. Diese methodologische Feststellung, die im ganzen mehr oder weniger negativ ausfällt, betrifft indes vorerst eine neuzeitlich mehr formal gesehene Systematik. Rücken wir ihr eine material gesehene Systematik zur Seite, in der uns das Mittelalter auch heute noch weit voraus ist, so soll diese hier nach zwei Gesichtspunkten abgesteckt werden.

Einmal kann das Prädikat der Einfachheit das Wesen Gottes hinsichtlich der göttlichen Physis bzw. Natur selber aussagen; es ist dann ein streng physisches und näherhin ein physisch theistisches Prädikat. Als physisches bzw. theistisches Prädikat in dem angegebenen Sinne kann es ein beliebiges unter beliebigen oder aber das dem Range nach erste — weil grundlegende — oder umfassendste oder einzige sein. Im letzteren Falle erscheint es als die wesenhafte Grundbestimmung Gottes oder als der Inbegriff der göttlichen Natur. Das andere Mal kann das Prädikat der Einfachheit weniger auf die göttliche Physis bzw. Natur Gottes, sondern mehr auf eine ihr angemessene göttliche Eigen- bzw. Naturgesetzlichkeit abzielen, auf eine für das physisch Theistische maßgebliche Logik. Dann ist die Einfachheit ein streng theologisches Prädikat mit dem Nachdruck auf das Logische und gehört in die Theo-Logik.

---

[9]) Hiermit wird eine von der üblichen etwas abweichende Ansicht über die kategorialen Begriffe vertreten. Kategorien sind danach nicht eine Gruppe von Begriffen, die einen jeden Gegenstand wenigstens hinsichtlich eines, sondern aller Begriffe bzw. Bestimmungen unter sich fassen. Kann man z. B. die Qualität in einem bestimmbaren Sinne nicht von allen Begriffsgegenständen, ob Gott, Mensch oder Welt aussagen, so ist die Qualität keine allgemeinste Kategorie. Die aristotelisch-thomistische Kategorienlehre ist so gesehen mancherlei nicht von der Hand zu weisenden Einwänden ausgesetzt.

Der für vorläufig gemeinte Unterschied ist in der Gotteslehre weniger geläufig[10]). Er läßt sich aber analog vom Geschöpflichen her leicht namhaft machen. Wir trennen hier stets zwischen dem Ontischen bzw. Psychischen und der für dieses maßgeblichen Logik, der Onto-Logik bzw. Psycho-Logik, oder zumindest wird doch die Frage nach einer solchen Logik immer wieder gestellt; hierfür brauchen wir ja nur an die Sonderfrage nach den Seinskategorien im Unterschied zu den Denkkategorien zu erinnern. Der Vergleich der Logiken des Theistischen, Psychischen, Ontischen untereinander bildet dann eine für die allgemeine Logik überaus wichtige Frage. Sie läßt sich heute noch nicht beantworten, zumal sie auch noch kaum ernstlich gestellt ist, abgesehen von einigen allzu einseitigen und dürftigen Ansätzen monistischer Art. Desgleichen muß hier vorerst die weitere Frage unterdrückt werden, die auf den Vorrang der Natur oder ihres Gesetzes bzw. der Physik oder der Logik — beides im weitesten Sinne genommen — abgestellt ist[11]).

Ein so gemeintes streng theologisches Prädikat kann wiederum ein beliebiges unter beliebigen oder aber ein Grundbegriff umfassendster Art, vielleicht der einzige, zumindest einer für alle übrigen mitbestimmender sein. Im zweiten Falle nennen wir ihn eine logische Vorausnahme. Und weil diese dann nicht weiter beweisbar ist, sondern für alle folgenden Beweise eine notwendige Annahme darstellt, so bezeichnen wir die Grundbegriffe dieser Art als logische Axiome, auf die hin die Logik sich im ganzen auszurichten scheint.

Das Herausstellen und Bearbeiten dieser logisch-axiomatischen Begriffe fällt in den Bereich einer axiomatischen Wissenschaft, die für die Logik eine Bedeutung hat, wie auf anderem Felde die prinzipielle bzw. axiomatische Wissenschaft vom Metaphysischen gegenüber der Wissenschaft vom Physischen. Und in Anlehnung an diese geläufige Scheidung zwischen dem Physischen und Metaphysischen greifen wir die weitere, schon bekannte zwischen dem Logischen und Metalogischen auf, um sie ins System der Wissenschaften einzubauen.

Nach diesen begrifflichen Festlegungen können wir nun fragen, ob die Einfachheit Gottes ein Prädikat von

---

[10]) Deutlich ist er einmal von Hillebrand a. a. O., S. 315 wenigstens angedeutet worden. Er meint von der Philosophie des Göttlichen oder der sogenannten spekulativen Theologie: Sie soll den reinen Begriff des Göttlichen darstellen, überhaupt das Göttliche in seiner logischen Wahrheit zugleich als positive Wirklichkeit aufzeigen.

[11]) Vgl. weiter unten S. 52.

physischem oder metaphysischem oder logischem oder metalogischem Sinngehalt ist. Vor jeder Antwort darauf wäre nun im strengen Sinne unumgänglich notwendig, die genauen Verhältnisse zwischen dem Physischen, Metaphysischen, Logischen und Metalogischen anzugeben, was hier indes nicht möglich ist. Nur soviel soll herausgestellt werden, daß man wird annehmen dürfen und müssen, es stehe das Metalogische zum Metaphysischen in einer entsprechenden Beziehung wie das Logische zum Physischen. Alsdann zeigt uns die Metalogik die allgemeine Regelhaftigkeit und die besonderen Regeln der Metaphysik an, wie die Logik die allgemeine Gesetzlichkeit und die besonderen Gesetze des Physischen aufdeckt.

Die schon angedeutete Unterscheidung zwischen einem physischen Gesetz und einer metaphysischen Regel kann nur eben angedeutet werden. Man stößt auf den weiteren Begriff der Regel gegenüber dem Gesetz etwa in dem Sprichwort: „Keine Regel ohne Ausnahme", wo durchaus nicht angängig wäre, „kein Gesetz ohne Ausnahme"; jede Ausnahme ist ja ein Verstoß gegen die Gültigkeit des Gesetzes, während wiederum nach dem Volksmund die Ausnahme die Regel bestätigt. Welche weitschauende metalogische Weltweisheit hier das Volk im Munde führt, kann an dieser Stelle noch nicht breiter dargelegt werden. Es handelt sich in dem bezeichneten Falle aber offenbar um ein Lehrstück aus einer inversen Logik, die sich mit der versetzten Regelhaftigkeit zu beschäftigen hat und der man bisher im üblichen Rahmen doch noch zu wenig Beachtung schenkt. So manche Ungesetzlichkeit, die bei mangelnder Unterscheidungsmöglichkeit sofort als irrational ausgegeben wird, läßt sich im weiteren Umkreise als Unregelmäßigkeit auf eine logische Inversion zurückführen, die unserer Einsicht nach in einem bestimmbaren Aussagebereich sogar mit innerer Folgerichtigkeit bzw. Notwendigkeit auftaucht.

Wie es im Einzelfall überaus schwierig ist, einen Gegenstand dem Bereich des Physischen oder des Metaphysischen zuzuweisen oder genauestens anzugeben, inwieweit er beiden Bereichen angehört, so ist im Einzelfall ebenso schwierig, einen Zusammenhang als ein logisches Gesetz (man vergleiche etwa die Denkgesetze) oder als eine metalogische Regel (man vergleiche etwa die Denkregeln) zu kennzeichnen. Zur Vereinfachung der Fragestellung werden wir darum im folgenden lediglich den Unterschied zwischen dem Physischen und Logischen beachten und jenen zwischen dem Physischen und Metaphysischen oder dem Logischen und Metalogischen, ohne sie abzulehnen oder auszuschließen, zumeist außer acht lassen.

3. Die so wenigstens angedeutete Schwierigkeit, das Physische und Metaphysische sauber zu scheiden, hindert uns auch, die

seit der Spätscholastik in die Theologie eingeführte Trennung von physischer und metaphysischer Einfachheit unbesehen anzunehmen. Unter physischer Einfachheit begreift man dabei die Abweisung jeder physischen Zusammensetzung, besonders der von Materie und Form sowie der Materie und der Form je in sich. In bezug auf Gott folgt aus seiner physischen Einfachheit dann seine Immaterialität und seine Körperlosigkeit; im wesentlichen also bezieht sie sich auf den Fragenbestand, wie ihn Thomas im ersten und zweiten Artikel der dritten Untersuchung behandelt. Unter metaphysischer Einfachheit versteht man dann die Abweisung jener Zusammensetzungen, die noch in physisch einfachen Dingen statthaben können, etwa bei den geistigen Geschöpfen, deren Substanz nicht mehr stofflich ist, da sich hier noch Scheidungen zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen, zwischen der Aktualität und der Potenzialität durchführen, dazu vielleicht noch Unterschiede innerhalb des Wirklichen namhaft machen ließen[12]).

Diese Unterscheidung zwischen physischer und metaphysischer Einfachheit mag in der angegebenen Weise vielleicht zweckmäßig und auch einleuchtend sein. Sie ist indes nicht ganz stichhaltig, weil sich auf Grund seiner Zusammensetzung aus Stoff und Form oder aus Akt und Potenz ein Gegenstand noch nicht eindeutig dem Physischen und Metaphysischen zuweisen läßt[13]). Die Grenze

---

[12]) Vgl. etwa Scheeben, Mathias Joseph, Handbuch der katholischen Dogmatik. Unveränderter Neudruck. Freiburg 1933, I. Bd., S. 517 ff.

[13]) Vgl. die kritischen Bemerkungen von J. Kuhn, Katholische Dogmatik. Die dogmatische Lehre von der Erkenntniß, den Eigenschaften und der Einheit Gottes. I. Bd. II. Abt. Zweite Aufl. Tübingen 1862, S. 804: „Obwohl der Geist im Gegensatze zum Körper eine einfache Substanz, d. h. weder ausgedehnt, noch aus ungleichartigen Theilen zusammengesetzt ist, so besteht der endliche Geist doch aus mehreren und verschiedenen Vermögen oder Kräften, die, wenn sie auch an sich gleichartig sind und sich gegenseitig unterstützen und ergänzen, doch sich andrerseits auch bedingen und beschränken. Etwas anderes ist der Verstand, etwas anderes der Wille; etwas anderes die Denk-, etwas anderes die Einbildungskraft usw. So erscheint der endliche Geist aus verschiedenen (Geistes-)Eigenschaften zusammengesetzt, die in einem gewissen Gegensatz zu einander und zu seinem Wesen stehen (vgl. ob. S. 601 f.). Der absolute Geist ist auch über diese Zusammensetzung und Gegensätzlichkeit hinaus, und so, d. h. als absolut einfach, ein anderer als der endliche Geist. Die spätere Scholastik nennt dieß die metaphysische Einfachheit Gottes, während diejenige, die er mit dem endlichen Geist gemein im Gegensatz zum Körperlichen hat, d. h. seine Einfachheit als

zwischen dem physischen und metaphysischen Bereiche und so auch zwischen der physischen und metaphysischen Einfachheit läßt sich nicht so eindeutig ziehen, wie man es zur Erleichterung der Übersicht gewiß gerne tun möchte, da auch körperhafte Wesen eine metaphysische und geistige Wesen eine physische Seite aufweisen.

Gerade das gegebene Beispiel legt nahe, vorläufig auf die Scheidung zwischen dem Physischen und Metaphysischen zu verzichten und peinlicher auf jenen zwischen dem Physischen und Logischen zu achten. Daß hierbei die Metaphysik nicht durch Logik ersetzt werden soll, ergibt sich nach den früheren Abgrenzungen zwischen dem Physischen und Logischen, dem Metaphysischen und Metalogischen.

4. Auf die getroffenen Abgrenzungen hin können wir nun fragen, ob die Einfachheit Gottes von Thomas als eine Aussage über Gottes Natürlichkeit oder Gottes Gesetzlichkeit gemeint ist; ob sie bei ihm als ein Begriff in physischer oder logischer Hinsicht erscheint. In dieser zugespitzten Fassung kann und muß man aber die Berechtigung der Fragestellung anzweifeln; denn sie versuche, vom Geschöpflichen her in den Schöpfer selbst einen Unterschied hineinzutragen; der Unterschied von Physischem und Logischem erinnere an jenen von Materie und Form; nun mache gerade ein solcher Unterschied beim Geschöpf und die allgemeine Unterschiedslosigkeit bei Gott wahrscheinlich, daß auch hinsichtlich des Physischen und Logischen der Unterschied und die Unterschiedslosigkeit den Schöpfer vom Geschöpf abhebe. Das zwingt zu einer weiterführenden Überlegung. Denn wenigstens im Umriß muß nun das Begriffspaar von Materie und Form gegen das hier namhaft gemachte von Physisch und Logisch abgehoben werden.

Im Laufe der geschichtlichen Begriffsentwicklung ist der Begriff der Materie derart auf körperhafte Gegenstände eingeengt worden, — was an sich nicht gefordert ist und warum man z. T. mit Recht auch von geistiger Materie, und zwar nicht nur im logischen,

---

Geist überhaupt als physische Einfachheit bezeichnet wird: Ausdrücke, die freilich auch hier nicht sehr glücklich gewählt sind und davon Zeugniß geben, daß man sich in der Sache nicht hinlänglich klar gewesen ist (vgl. ob. S. 757 f.)." — Dies sei nur angeführt, um die Möglichkeit eines Einwandes darzutun. Die Gültigkeit der eben gebrachten Kuhnschen Ausführung soll damit keineswegs unterschrieben sein, da sie der noch zu entwickelnden Auffassung vom Verhältnis zwischen Wesen und Wesenseigenschaften, das auf eine Zusammensetzung des Wesens unmittelbar nicht schließen läßt, von vornherein widerspricht.

sondern auch im physischen Sinne gesprochen hat[14]) — daß er für die Gotteslehre im engeren Sinne nicht mehr verwendungsfähig ist. Er soll hier indes nicht durch den Begriff des Physischen schlechthin ersetzt werden, so daß etwa auf Umwegen der Begriff der Materie und des Materiellen nun doch in die Theologie eingeführt wird, sondern das Physische soll so umfassend gelten, daß sowohl die körperliche wie geistige Natur und im analogen Sinne auch die göttliche Natur von ihm betroffen wird. Man kann zwar nicht ohne Bedenken von der geistigen und göttlichen Materie, wohl aber von der geistigen und göttlichen Natur oder von Gott und Geist im physischen Sinne sprechen. In jedem Falle ist der Begriff des Physischen dem Begriff des Materiellen übergeordnet.

Umfassender als der Begriff der Form ist auch der Begriff der Logik hier gemeint. Form besagt — logisch rational angesprochen — eine Gesetzmäßigkeit eben irgendwie formaler Art. Weit hinaus war auch die allgemeine Logik zu einer Wissenschaft von formalen Gesetzen und Regeln und noch enger von formalen Denkgesetzen und Denkregeln geworden. Erst in jüngster Zeit hat die Logik einen umfassenderen Sinn gewonnen, da sie nicht nur die Denklogik, sondern etwa auch noch Gegenstandslogik und Bedeutungslehre unter sich begreift[15]). Wir gebrauchen den an sich heute unbestimmten Begriff Logik in dem umfassenden Sinne, daß sie jede Art von Gesetzmäßigkeit und Regelhaftigkeit nicht nur formaler, sondern auch noch kausaler und finaler Art mitbegreift. Kann man ohne Bedenken nicht von körperlicher, geistiger und göttlicher Form sprechen, so doch von geistiger und göttlicher Gesetzmäßigkeit und Regelhaftigkeit, etwa von Psycho-Logik und Theo-Logik.

Nach dieser Begriffsbestimmung ist mit der Abweisung von Materie und Form für die Theologie nicht auch schon jene von Physischem und Logischem gegeben. Trotzdem kann man auch das letztere Begriffspaar abwehren, weil auch dadurch eben ein Unterschied in Gott, und zwar jener zwischen Physischem und Logischem hineingetragen werde, der doch nur für das Geschöpfliche gelte. Hierbei ist nun zu beachten, daß allgemeinst das Verhältnis von Physischem und Logischem in mancherlei Abwandlungen auftauchen kann, aus denen wir hier drei leicht begreifliche Fälle herausgreifen.

---

[14]) Erinnert sei an die bonaventuranische Materia spiritualis, die über den Leib hinaus als Individuationsprinzip erscheint. Über die Ausbildung und Auswirkung dieser Lehre vgl. Fr. J. von Rintelen: Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, Halle 1932, S. 185 f.

[15]) Zur ersten Einführung in die Problemlage vgl. etwa Honecker, Martin, Gegenstandslogik und Denklogik. Vorschlag zu einer Neugestaltung der Logik. Berlin und Bonn 1928[2].

1. Ein Logisches kann die Eigengesetzlichkeit eines Physischen darstellen; dann lassen sich Physisches und Logisches nicht voneinander trennen; das Logische ist dem Physischen und das Physische dem Logischen restlos innewohnend oder immanent. 2. Ein Logisches kann für ein Physisches schlechthin maßgebend sein; dann ist dies Physische auf dies Logische hin ausgerichtet; das Logische ist wohl auch noch das Logische für das Physische, läßt sich aber nicht mehr als strenge Eigengesetzlichkeit ansprechen; sondern das Physische ist dem Logischen unterworfen; das Logische durchgreift wohl dies Physische noch restlos, geht aber darüber hinaus; das Logische ist in diesem zweiten Falle für das Physische transzendent im wörtlichen Sinne des Wortes. 3. Ein Physisches kann einem Logischen widersprechen; ist dabei dies Physische auf dies Logische hin ursprünglich angelegt, so kommt das Physische nicht zu seinem Logischen, die Natürlichkeit nicht zu ihrer Gesetzmäßigkeit, es fällt damit aus der Ordnung, verfehlt sich selber und kommt nicht zu seiner Vollendung; das Logische bleibt in diesem Falle dem Physischen transmanent.

Nehmen wir den letzten Fall überall da an, wo ein Geschöpf gegen das Weltgesetz verstößt, wo es ungesetzlich wird, damit dann auch aus der Natur in die Widernatur fällt und so sich selbst ins Verderben stürzt, so ist der mittlere Fall der des Geschöpfes schlechthin. Das Geschöpf ist seiner Natur nach einem Gesetze, das nicht aus ihm stammt, sondern schon vor ihm und nach ihm noch besteht, unterworfen. Dies Gesetzmäßige oder dies Logische ist für das Geschöpf im physischen Sinne ein transzendentes.

Im analogen Sinne setzen wir den ersten Fall für Gott an. So wenig unterscheiden sich hier das Physische und das Logische bzw. die Naturalitas und die Legalitas, daß wir vom Physischen oder Natürlichen im Sinne einer regel- bzw. gesetzhaften Natur oder von einer Naturalitas legalis und vom Logischen im Sinne einer natürlichen Gesetzmäßigkeit oder von einer Legalitas naturalis sprechen dürfen.

Dieser Annahme nach halten sich, wenn man so will, bei Gott das Physische und Logische im Gleichgewicht oder heben sich in dem Sinne wechselseitig auf, daß man weder einseitig nur von der Natur im Absehen oder unter Ausschluß des Gesetzes noch einseitig nur von dem Gesetze im Absehen oder unter Ausschluß der Natur, sondern nur jeweils in Anbetracht des anderen von der Natura legalis und der Lex naturalis sprechen kann.

Nun wird man allerdings nicht nur beim Schöpfer, sondern auch beim Geschöpf von einer Natura legalis und einer Lex naturalis reden wollen. Es bleibt dabei aber auch der Unterschied zu be-

achten, in welchem Sinne der Begriff Gesetz jeweils gebraucht ist. Das Geschöpf untersteht einem Naturgesetz; diese Lex naturalis ist jedoch für das Geschöpf keine restlos immanente, sondern eine schlechthin transzendente, wie wir vorhin angaben; das Geschöpf ist auf sie lediglich bezogen, auf sie hin angelegt und ausgerichtet. Der Schöpfer ist dagegen nicht auf eine Gesetzmäßigkeit außerhalb seiner selbst bezogen, sondern eine solche empfängt ja ihren Sinn erst durch die Hinordnung auf die eigene und innere Gesetzmäßigkeit Gottes; wir müssen sagen, das Gesetz Gottes entsteige der Natur Gottes, denn woher sollte es sonst wohl stammen, wer könnte der Gesetzgeber Gottes sein, wenn nicht seine eigene wesenhafte gesetzmäßige Natur; die Lex naturalis ist demnach für den Schöpfer eine immanente. Entsprechendes wäre auch über den abgestuften Gebrauch des Begriffes Natura legalis in seiner Anwendung auf Schöpfer und Geschöpf auszuführen.

Lassen sich also bei Gott das Physische und Logische nicht trennen, weil sie untrennbar zusammen gehören wie die Natura legalis und die Lex naturalis, so darf man auch nicht fragen, ob das Prädikat der Einfachheit von Gott nur im physischen oder nur im logischen Sinne gelten soll. Denn nun müssen wir als Kennzeichen einer Aussage über Gott herausstellen, daß sie sowohl physisch als auch logisch gilt. Faßt man die Natur des Schöpfers als eine göttliche, eine theistische, dann muß eine derartige Aussage physisch, d. h. theistisch und logisch zugleich oder mit einem Worte physio-logisch, d. h. hier theo-logisch gelten. So gefaßt läßt sich in Kürze fordern: Eine Aussage über den Schöpfer muß eine streng theologische Prädikation sein.

5. Haben wir damit die Begriffe des Physischen und Logischen soweit nur eben möglich einander angenähert, so bleibt dennoch ein letzter unaufhebbarer und vielleicht nicht einmal bestimmbarer Unterschied bestehen, den wir nach früher Gesagtem in bezug auf Gott nicht im Sinne einer physischen Differentia, sondern einer logischen Distinctio anzusprechen haben. Treffen wir neben der physischen Differenz auch die logische Distinktion unserer geschöpflichen Anlage und Neigung nach zunächst in allen Bereichen des geschaffenen Seins, so läßt sie sich ohne weiteres auch aus dem Gottesbegriff nicht ausmerzen.

Man kann zwar versuchen, solche Begriffe auf Gott überhaupt nicht anzuwenden; das wäre das beliebte Verfahren der negativen Theologie. Nun fühlt sich aber das gottgläubige Gemüt außer imstande, Gott eine göttliche Natur abzusprechen oder auch nur vorzuenthalten. Spricht man damit aber erst einmal von Gott im physischen Sinne, so stellt sich die Frage ja von selbst, ob diese gött-

liche Natur überhaupt einem Gesetze, dann ob sie einem fremden äußeren bzw. äußerlichen Gesetz oder einem eigenen inneren bzw. innerlichen unterstellt ist. Man kann diese Frage nicht mit dem Bemerken abwehren, man dürfe zu der göttlichen Natur nicht noch ein göttliches Gesetz vom Geschöpflichen her hinzutragen; denn sie schlössen sich im Gottesbegriff wechselseitig aus, weil damit ein Unterschied auftauche, eine Distinktion innerhalb des Gottesbegriffes und vielleicht sogar in Gott selbst.

Hier ergibt sich die Frage, wie man diese Distinktion vermeiden oder wie man sich mit ihr abfinden könne. Es ist ein durch nichts gerechtfertigtes und darum völlig unberechtigtes Verfahren, wenigstens soweit darüber ein Geschöpf ohne besondere Offenbarung des Schöpfers urteilen kann, einen Fuß in Gottes Land zu setzen und sich dann zu scheuen, auch den anderen beherzt nachzuziehen, d. h. von Gott im physischen Sinne zu handeln und den logischen Sinn abzuwehren. Denn kommt es lediglich darauf an, die Distinktion im Gottesbegriff zu vermeiden, die durch das Miteinander von Physischem und Logischem gegeben wird, dann müßte man ebenso entschieden auch das Physische bannen, sofern man zunächst im logischen Sinne an Gott heranträte. Der Zufälligkeit, das Physische oder Logische ohne ersichtlichen Grund zu bevorzugen, kann man im unbedingten Sinne nur durch die totale Negation sowohl des Physischen als auch des Logischen entgehen. Das führt dann aber schlechthin zur Leugnung Gottes, von dem nur mehr gesagt werden kann, daß er weder physisch noch logisch, d. h. überhaupt nicht mehr ist.

Wiesen wir damit auf die letzte Gefahr aller streng durchgeführten negativen Theologie hin, die zumeist lediglich durch eine fadenscheinige bzw. zu grobfädige Methodologie oder durch sonst eine begriffliche Halbheit gerade noch notdürftig verhüllt wird, so muß nun auch an die letzte Gefahr aller positiven Theologie ebenso unerbittlich gerührt werden, die Aussagen über Gott macht, ohne sich um die Verträglichkeit derselben untereinander allzu sehr zu bekümmern. Sie weiß um die Distinktion im Gottesbegriff und vielleicht sogar in Gott selber; sie nimmt sie hin, ohne sie recht ernst zu nehmen, weil sie sich vor den begrifflichen Folgerungen scheut, die sich daraus für ihre Auffassung von Schöpfer und Geschöpf ergeben könnten. Wer aber auch nur etwas an Gott nicht gebührend achtet, der verachtet damit schon Gott, denn er ist ja doch in allem und jedem ganz und gar Er Selber.

Damit ist auch der positiven Theologie eine überaus schwere und harte Aufgabe gestellt, die sich nur unter Anspannung aller

Kräfte mit Hilfe einer strengen Methodologie wird lösen lassen. Sie umkreist die Frage, wie man sich mit der Distinktion im Gottesbegriff abzufinden, wie man sie zu behandeln und welche Bedeutung man ihr für die Auffassung vom Wesen Gottes selbst beizumessen hat.

6. Geht man von der Einfachheit Gottes aus, die sich damit schon in der weittragenden Bedeutung ihrer Geltung ankündigt, so wird man die Distinktion auf ein Minimum zu reduzieren suchen, damit durch sie die Einfachheit nicht gefährdet werde. Deutlich spürbar geht hier also in bezug auf die Distinktion im Gottesbegriff von der Einfachheit eine vereinfachende, removierende, negierende Wirkung aus. Und ohne weiteres dürfen wir hier schon schließen, die Einfachheit sei ein Grundelement der sog. negativen Theologie; und gibt es sie allein, dann fällt auch alle positive Theologie, die sich nie mit *einer* Aussage über Gott begnügt, und bei mehreren mit der Distinktion rechnen muß, die von der negativen Theologie fortwährend in Zweifel gezogen wird.

So stellt sich als greifbare Aufgabe im Sinne der negativen Theologie, unter allen Umständen die Einfachheit Gottes zu achten, und im Sinne der positiven Theologie, an der Distinktion festzuhalten, die sich uns bisher als eine zwischen dem Physischen und Logischen ergab. Im Sinne der negativen Theologie gelang es, sie auf die Distinktion von Natura legalis und Lex naturalis herabzumindern. Die nähere axiomatische Rechtfertigung dieser Reduktion wird sich weiter unten ergeben[16]). Für jetzt ist damit im Sinne der positiven Theologie ein methodisches Korrektiv gewonnen.

Unter Achtung der Einfachheit muß eine jede die Distinktion einschließende Aussage sowohl im physischen als auch im logischen Sinne gelten, und zwar in solcher Innigkeit, daß die Natürlichkeit und Gesetzlichkeit zugleich als Naturalitas legalis und Legalitas naturalis erscheint, was nun auch die Einfachheit selber betrifft, da sie ja auch eine umfassende Aussage über Gott ist.

Fragen wir nochmals zusammenfassend nach der systematischen Bedeutung der Einfachheit als Prädikat Gottes, dann wird sie an dem gewonnenen methodischen Korrektiv gemessen eine solche sowohl im physischen als auch im logischen Sinne sein müssen, und zwar bei der engsten Verschränkung zwischen dem Physischen und

[16]) Vgl. S. 68 ff.

Logischen je im gleichen Umfange. Soll die Einfachheit bei Gott etwa das umfassendste und grundlegende Prädikat im physischen Sinne sein, dann muß sie ebenso das umfassendste und grundlegende Prädikat im logischen Sinne sein. Und wieweit Thomas im Prädikat der Einfachheit Gottes zugleich eine physische und logische Aussage zu machen weiß, und wieweit der so gestiftete Verbund von Natürlichkeit und Gesetzlichkeit bei Gott von der Einfachheit her gesehen reicht, ist nun als entfaltete Frage gestellt.

II. Die Einfachheit Gottes im physischen bzw. metaphysischen Sinne.

1. Die Aussage über die göttliche Natur bei Thomas. / 2. Die Einfachheit als Aussage über Gottes Natur. / 2. Begriffliche Abgrenzung der Einfachheit. / 4. Die physische Totalität Gottes. / 5. Ganzheit und Einfachheit in Gott. / 6. Die Einfachheit Gottes.

1. Zielten die bisherigen Erörterungen darauf ab, irgendwelche Maßstäbe zu gewinnen, die man an den Begriff der Einfachheit Gottes von unten herantragen könnte, und schien die Distinktion zwischen dem Physischen und Logischen ohne Ausschluß des Metaphysischen und Metalogischen als die qualitativ geeignetste, so soll zunächst ermittelt werden, was die Einfachheit Gottes im physischen Sinne besagt. Lassen wir dabei vorerst außer acht, wie man überhaupt physische Aussagen in dem erläuterten Sinne mit methodischer Strenge machen kann, so geben wir uns dafür an die Aufgabe festzustellen, wie Thomas solche Aussagen macht.

Vergleichsweise halten wir uns dabei hier und auch weiter unten noch an die Bestimmungen über die Güte bei Gott, weil dies theologische Prädikat die reifste Ausprägung zeigt, soweit sich das in ontologischer Sicht ermessen läßt. In der sechsten Untersuchung erörtert er ausführlich: 1. Ob das Gut-Sein (esse bonum) Gott zukomme. 2. Ob Gott das höchste Gut (summum bonum) sei. 3. Ob das wesenhafte Gut-Sein (esse bonum per essentiam) eine Eigenschaft bzw. Eigentümlichkeit Gottes (proprium Dei) sei. 4. Ob alles durch die göttliche Güte gut sei[1]). Seine dortigen Aussagen scheinen uns durchaus zu erlauben, die Güte Gottes als eine physische Aussage in unserem Sinne anzusprechen, zumal er an anderer Stelle noch eindeutiger erklärt: Deus est ipsa bonitas[2]). Von hieraus müssen wir versuchen, die Kennzeichen einer physischen Aussage bei Thomas herauszustellen.

---

[1]) S. th. I, 5.

[2]) Summa contra gentiles, l. I. c. 38.

Einmal muß das betreffende Prädikat von Gott im Höchstmaße oder per eminentiam ausgesagt werden. Wo und wie nur angängig betont Thomas dies durch Zusätze wie omnino[3]), maxime[4]) summe[5]). Ferner muß das Prädikat eine Eigenschaft oder eine Eigentümlichkeit Gottes aussagen. Das erreicht Thomas per reservationem, indem er durch die Zusätze solus deus[6]) oder proprium dei[7]) das Prädikat auf Gott einschränkt oder Gott vorbehält. Außerdem muß das Prädikat ein wesentliches sein, es muß das Wesen selber aussagen oder per essentiam[8]) gelten. Alle diese Anforderungen sind dann schlechthin erfüllt, wenn die so ermittelte Proprietas für die Deitas stehen und also mit ihr vertauscht werden kann; etwa in der Art: Deus vel deitas est bonitas et bonitas est deitas vel deus[9]).

2. Sehen wir zu, ob die Einfachheit diese Bestimmungen auf sich vereinigt, so ist die erste sicherlich erfüllt. Im siebenten Artikel unserer Untersuchung beruft sich Thomas gegenüber den vorgebrachten Einwänden auf Augustin: Deus vere et summe simplex est[10]) und faßt seine Antwort dahin zusammen: Deum omnino esse simplicem.[11]). Demnach ist Gott per eminentiam einfach zu nennen.

---

[3]) Cfr. S. th. I, 9 omnino immutabilis.

[4]) Cfr. S. th. I, 11 maxime unus.

[5]) Cfr. S. th. I, 6 summum bonum.

[6]) Cfr. S. th. I, 5 solus bonus.

[7]) Cfr. S. Th. I, 8 esse ubique — proprium Dei.

[8]) Cfr. S. th. I, 5 bonum per suam essentiam.

[9]) Schon diese flüchtigen Feststellungen zeigen, daß die Theologie des Thomas von Aquin im materialen Sinne viel reicher ist, als es seine formal gebotene Systematik ahnen läßt. Man vergleiche zu den eben gebotenen etwa die viel engeren Ausführungen in: de pot. q. 7. a. 5. a. 2: Tripliciter ista de Deo dicuntur primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens, quod quidem de eo oportet dicere propter hoc, quod in eo est similitudo sapientiae ab eo fluentis; quia tamen non est in Deo sapientia, qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia sed quia supereminentius est in ipso, quam dicatur et intelligatur, ideo oportet dicere, quod Deus sit supersapiens. An Ort und Stelle verwendet Thomas eben doch mehr als nur diese drei von ihm selber herausgestellten Arten von theologischen Prädikationen.

[10]) Augustinus, De civitate Dei, l. XI c. I 10; in Joann. tr. XX et XCIX (verissime simplex) und auch sonst noch hat sich Aug. zur Einfachheit Gottes geäußert außer der hier von Thomas angezogenen Stelle de Trinitate, l. VI c. 6. et 7. per totum.

[11]) S. th. I, 3[7].

Wenn sich die Einfachheit auf die übrigen herausgestellten Begriffsbestimmungen nun nicht so eindeutig beziehen läßt, so dient dies zum Erweise, wieweit die mittelalterliche Behandlung der Probleme von der neuzeitlichen abweicht. Damals war man — wir würden heute sagen: etwas voreilig — auf die Antwort aus. Man griff die Fragen einzeln auf, wie sie entweder von anderen schon gestellt waren oder wie sie sich der eigenen Betrachtung boten, und suchte nach besten Kräften jeweils auf diese Fragen unverzüglich Antwort zu stehen. In der Neuzeit dagegen verwendet man seine Schöpferkraft zunächst einmal weitestgehend auf die Ausfaltung der Fragestellung, so daß dann für die bündige Antwort meist keine Bekenntniskraft mehr übrig bleibt. Man bleibt mit anderen Worten leicht in der Problematik hängen und verstrickt sich in der Aporetik. Einen spürbaren Vorzug hat indessen das mittelalterliche Verfahren vor dem neuzeitlichen. Es beantwortet viele ungestellte Fragen wie selbstverständlich mit großer Unbefangenheit nebenbei mit, während die neuere Zeit immer nur nach dem Einen fragt und in der scharfen Zuspitzung die Begriffswelt mehr und mehr verengt.

Wenn demnach von Thomas an Ort und Stelle auch die Fragen nach der näheren Bestimmung der Einfachheit nicht ausdrücklich gestellt sind, so können sie dennoch anderswo mitbeantwortet worden sein. Ob Gott allein im physischen Sinne einfach zu nennen ist, ob also die Einfachheit physisch gesehen eine Eigentümlichkeit Gottes und ihm vorbehalten ist, scheint sich aus Thomas nicht unmittelbar zu ergeben. Wenn man, wie etwa Scheeben, Gott nicht die physische, sondern nur die metaphysische Einfachheit reservieren möchte[12]), so wäre doch noch zu erwägen, ob Thomas auf die ihm ausdrücklich gestellte Frage hin nicht entschieden hätte, wie er es hinsichtlich der Güte beim Schöpfer und Geschöpf getan hat.

In Anlehnung an jene Frage, ob alles durch die Güte Gottes gut sei, hätte man hier zu fragen, ob alles durch die göttliche Einfachheit einfach sei. Und als Antwort darauf würde sich wohl ergeben, daß alle physische Einfachheit beim Geschöpfe, sofern und inwieweit sie überhaupt erweislich ist, erst in der Hinordnung oder im Hinblick auf die physische Einfachheit des Schöpfers diese Auszeichnung verdiente. Demnach wäre dann allein der Schöpfer von sich aus und das Geschöpf nur in Rücksicht auf ihn physisch einfach zu nennen.

Schwieriger noch ist die Entscheidung, ob Thomas die Einfachheit im physischen Sinne per essentiam verstanden wissen will. Zum

[12]) Scheeben, Dogmatik. Bd. I, S. 526.

Vergleiche muß wieder auf die Güte verwiesen werden. Das Gute ist jeweils ein Gut-Sein, da ja Gut und Sein vertauschbar sind[13]). Sofern Gott nur ist und bei ihm Wesen und Sein selbig sind, was Thomas ja im vierten Artikel unserer dritten Untersuchung erörtert, läßt sich die Güte über das Gut-Sein vom Wesen Gottes selber aussagen.

Anders wird die Sachlage bei der Einfachheit. Denn das Einfache ist wenigstens bisher kein eigentlicher Seinsbegriff, gehört nicht zu den obersten Seinsbestimmungen weder bei Thomas noch bei sonstwem. Infolgedessen kann man vom Einfachen ohne weiteres noch nicht auch das Einfach-Sein aussagen, denn der Satz über die Vertauschbarkeit von Einfach und Sein ist bisher wohl noch von niemand überzeugend vertreten worden. Kann man das Einfache nicht unmittelbar im Esse oder im Ens verankern, so hält es noch schwerer, sie in der Essentia stichhaltig zu begründen. Ob und wie dies geschehen könne, wird weiter unten angedeutet[14]). Es geht hier vorerst lediglich darum, mit methodologischer Strenge an eine dunkle Frage zu rühren.

Fragen wir dann zusammenfassend, ob die Einfachheit schlechthin für die Gottheit stehen kann: utrum deitas sit simplicitas et simplicitas sit deitas, so steigen noch einmal alle Schwierigkeiten auf, die das Prädikat der Einfachheit physisch gesehen mit sich bringt. Denn nun will es scheinen, als sei mit der Einfachheit allein zu wenig von Gott ausgesagt, als sei damit sein Leben oder seine Natur noch gar nicht wesentlich getroffen und begriffen. Denn unser Herz bleibt bei dieser Aussage leer und kalt, während es sich von Gottes Vollkommenheit, Wahrheit, Güte, Schönheit, Reinheit lebendiger angesprochen und erfüllt fühlt. Der Grund hierfür läßt sich wohl nur lehrgeschichtlich begreifen.

3. In der Vorrede zur dritten Untersuchung führt Thomas aus, wie man unterscheiden und untersuchen müsse, ob etwas sei, wie es sei, was es sei (an sit, quomodo sit, quid sit); von Gott könnten wir nicht wissen, was und wie er sei, sondern eher, was und wie er nicht sei; zuerst sei zu überlegen, wie Gott nicht sei; das geschehe dadurch, daß man von Gott alles entferne, was ihm nicht zukomme, wie etwa Zusammengesetztheit, Bewegtheit und anderes derart; man müsse darum die Untersuchung zunächst auf die Einfachheit richten, die von Gott die Zusammensetzung entferne; und weil unter den körperlichen Dingen die einfachen unvollkommen und Stücke seien, müsse man dann nach seiner Vollkommenheit fragen[15]).

---

[13]) S. th. I, 51.

[14]) Vgl. S. 41 f.

[15]) S. th. I, 3.

Dieser Bericht gibt uns manchen Aufschluß. Deutlich steht hier die Via negationis vor der Via affirmationis. Und in diesem Zusammenhang fallen der Einfachheit negierende Funktionen zu. Sie soll aussagen, was Gott nicht ist, und vorzüglich wird behandelt, daß Gott nicht zusammengesetzt ist. Insofern Gott nicht zusammengesetzt ist, ist er einfach. Wir können auch umwenden: Insofern Gott einfach ist, ist er etwas nicht, nämlich zusammengesetzt. Insofern Gott seinem Wesen nach höchst einfach ist, ist auch sein Wesen im Höchstmaße etwas nicht, nämlich zusammengesetzt. Von hier aus erscheint jene Frage in neuer Beleuchtung, ob durch das Prädikat der Einfachheit das Wesen Gottes auch nur in etwa ausgesagt wird, ob in der Aussage das Wesen Gottes vor uns erscheint.

Wir müssen jedenfalls dahin entscheiden, daß die streng negative Prädikation nicht nur das Geschöpfliche vom Schöpfer fernhält, um so den Schöpfer herauszuheben, sondern zugleich auch den Schöpfer vom Geschöpf ins Unnennbare und Unfaßbare verschiebt. Es ist der wundersame Traum der rein negativen Theologie, durch eine ewige Verneinung plötzlich zur ewigen Bejahung zu kommen, obwohl man je und je gewiß ist und auch zugesteht, daß die einzelne Verneinung nichts besage. Und darum wehrt sich etwas in uns auch gegen die Gleichsetzung von Deitas und Simplicitas, sofern die Einfachheit nur negative Funktionen zu erfüllen hat.

Ob Thomas indes die Einfachheit unter dem rein negativen Aspekt gesehen hat, muß im Hinblick auf seinen umfassenden Geist, dem jede Kleinlichkeit völlig fremd ist, offen gelassen werden; denn sie wird sich nur von einem gründlich geschulten Thomaskenner befriedigend beantworten lassen.

Besonders auch noch aus dem Grunde müssen wir uns hier einer voreiligen Festlegung enthalten, weil die Einfachheit nicht erst durch Thomas diesen abweisenden Sinn erhalten hat. Die zusammenhängende Geschichte dieses Begriffes kann heute noch nicht gegeben werden, obwohl einige Vorarbeiten hierfür schon geleistet worden sind[16]). Wir berücksichtigen hier darum lediglich die methodischen Zusammenhänge. Das Gedankengut, das in der christlichen Theologie unter dem Namen der Einfachheit Gottes behandelt wird, ist nicht eindeutiger Natur; denn die Sache und ihre Bezeichnung stimmen nicht ganz überein. Der Sache nach wird jeweils

[16]) Die bisher reichhaltigste Sammlung aller in Betracht kommenden Väterstellen bringt Ludewici de San S. J., Tractatus de uno Deo. Lovanii 1894. Tomus prior, p. 96 sq., doch ist sie noch längst nicht als erschöpfend anzusprechen.

ausgeführt, daß Gott nicht aus Teilen bestehe, nicht zusammengesetzt sei. Schon früh wird dann diese Abweisung der Zusammensetzung mit der Einfachheit gekoppelt[17]), und es obliegt uns heute, die Berechtigung dieses Verfahrens zu überprüfen.

Immer wieder wird angeführt, das Gegenteil des Einfachen sei das Zusammengesetzte[18]). Halten wir uns an unser deutsches Sprachempfinden, dann ist dem Einfachen das Vielfache entgegengesetzt. Mit dem Begriff des Einfachen werden nun des öfteren die Begriffe des Einfältigen und Vielfältigen beliebig vertauscht, zumeist dann so, daß man das Einfache und Vielfältige zusammenrückt. Weiter unten wird näher auszuführen sein, daß man wohl behaupten darf, das Vielfältige bzw. Mannigfaltige widerspreche dem Einfachen nicht. Nur läßt sich daraus nicht ableiten, die Zusammensetzung mit ihrer Vielfältigkeit bilde das Gegenteil des Einfachen. Auch wenn sich das Einfache und Vielfältige nicht widersprechen, so bildet dennoch das Vielfache das Gegenteil des Einfachen und das Einfältige das Gegenteil des Vielfältigen. Sorgfältig hat man nur darauf zu achten, daß das Einfache und Einfaltige wie auch das Vielfache und Vielfältige nicht selbig sind[19])[20]).

---

[17]) Beide Begriffe erscheinen nebeneinander schon bei Philon von Alexandrien: Leg. Alleg. II, 1. ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ ... De Mutatione Nominum 184. ὁ θεὸς οὐ σύγκριμα, φύσις ὢν ἁπλῆ ...

[18]) „Einfach ist der Gegensatz nicht zum Vielfachen oder Vielfältigen — denn in gewissem Sinne ist auch Gott vielfältig, dreifaltig in den Personen, und vielfältig in seinen Eigenschaften und Wirkungen (Sap. 7, 22: Spiritus sapientiae multiplex) — sondern zum Zusammengesetzten (compositum)." Scheeben, Dogmatik, Bd. I, S. 517.

[19]) Wenn man zur Veranschaulichung etwa ein Tuch mehrmals übereinanderschlägt, dann liegt es durchaus vielfach und nicht vielfältig vor uns; schürzen wir ein andermal dasselbe Tuch in vielen Falten, dann ist es vielfältig gerafft und nicht vielfach gelegt. Man kann demnach ein einfaches Tuch mannigfaltig schürzen. Legt man aber ein Tuch doppelt oder dreifach, dann liegt es eben nicht mehr einfach, genau so wie man nicht mehr von vielen Falten oder vom Mannigfaltigen sprechen kann, wenn man die letzten Falten wieder glatt streicht, was indes hier nur als ein äußerstes sinnliches Merkmal gemeint ist (dieses anschauliche Beispiel verdanke ich Prof. Arnold Radermacher, Bonn).

[20]) Von hier aus haben wir dann auch Scheebens Ansicht: „Einfach ist der Gegensatz nicht zum Vielfachen oder Vielfältigen" (vgl. Anm. 18) dahin zu verbessern: Einfach ist der Gegensatz nicht zum Viel- oder Mannigfaltigen, wohl aber zum Vielfachen — „denn in gewissem Sinne ist auch Gott vielfältig usw."

Mann kann die beiden Begriffspaare zur besseren Verdeutlichung noch dadurch gegeneinander abheben, daß man sie gegen ein drittes stellt, nämlich gegen Einheit und Vielheit. Auch dieses wird gar oft mit den beiden anderen dahin verquickt, daß man die Mannigfaltigkeit und die Einheit oder die Vielheit und die Einfachheit zusammenbringt[21]). Hierbei sollte man mit größerer Begriffsstrenge darauf achten, daß sich die beiden Begriffspaare gegen das dritte hin gegensinnig verhalten. Wir sind nämlich im Alltag geneigt, unbefangen dem Mannigfaltigen bzw. Vielfältigen vor dem Einfaltigen den Vorzug zu geben und ebenso auch dem Einfachen vor dem Vielfachen. Kennzeichnen wir daraufhin das Mannigfaltige und das Einfache als positive Begriffe, denen das Einfältige und Vielfache als negative Begriffe entsprechen, so stellt mit Bezug auf das Mannigfaltige und Einfaltige dann die Einheit mehr das negative und die Vielheit mehr das positive, mit Bezug auf das Einfache und Vielfache dagegen die Einheit mehr das positive und die Vielheit mehr das negative Moment dar. Wenn das auch nur behilfsweise gemeint ist, so ergibt sich aber daraus, daß es sich insgesamt nicht um ein oder zwei, sondern um drei Begriffspaare handelt, von denen Einheit — Vielheit das mittlere ist. Als positive Seiten der äußeren Begriffspaare sind dann Mannigfaltigkeit und Einfachheit, als negative Seiten Vielfachheit und Einfaltigkeit anzusprechen.

Diese Flurbereinigung im Begriffsfelde läßt sich mit peinlicher Genauigkeit allerdings nur in unserer deutschen Sprache durchführen. Gerade die Gegenüberstellung der deutschen und lateinischen Begriffe etwa bei Übersetzungen bringt stets neue Verwirrungen mit sich. So müßte Triplex oder Multiplex der Wortwurzel nach mit dreifaltig oder vielfaltig wiedergegeben werden, da Plica ja die Falte bedeutet. Wir verstehen darunter sinngemäß aber das

---

[21]) Die mangelnde Unterscheidung und ungenügende Begriffssicherung verhindert auch Ludwig Fischer in seinem weitschichtig angelegten Werke: Die natürliche Ordnung unseres Denkens und der Zusammenhang der Weltanschauungen, Leipzig 1927, das irgendwie um die hiermit angeschnittenen Fragen auch kreist, mit vollem Erfolge auszuwerten. Eine Bereicherung hätte der Entwurf noch unter Berücksichtigung auch der natürlich theologischen Problematik erfahren können. So werden etwa bei Kant die weitläufigen Darlegungen über Einheit in dem Mannigfaltigen, wie sie sich in der Schrift: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763, finden, nicht ausgewertet. Fischer selbst meint dann: Die Kantsche Bezeichnung „Mannigfaltigkeit" ist nahezu gleichbedeutend mit dem, was wir V i e l f a c h bestimmtheit nannten (S. 235), d. h. er unterscheidet hier wie sonst nicht zwischen Einfach — Einheit — Mannigfaltig bzw. Vielfaltig — Vielfach — u. a.

Dreifache oder Vielfache. Demnach wäre wortgetreu auch Simplicitas mit Einfaltigkeit zu übersetzen[22]), wir verstehen hier dem eingebürgerten wissenschaftlichen Sprachgebrauch nach darunter aber Einfachheit und nicht Einfältigkeit[23]).

Diese Begriffssicherungen zeitigen hier für uns indes noch ein erwünschtes Ergebnis. Sucht man die Einfachheit gegen andere Begriffe abzuheben, so gerät man ohne Mühe auf die angeführten Begriffe: Vielfachheit, Einfaltigkeit, Mannigfaltigkeit bzw. Vielfaltigkeit, Einheit, Vielheit. Sie bilden offenbar eine Sonderklasse von Begriffen. Durch Verneinung der Einfachheit kommt man formaliter ohne weiteres nicht auf die Zusammensetzung und deren Abweisung.

Damit stellt sich uns die Aufgabe, den Versuch zu machen, ob sich nicht von der unter dem Decknamen der Einfachheit behandelten theologischen Materie zur physischen Einfachheit eine Brücke schlagen läßt. Durchgängig wird diese Sache unter einem negativen Aspekt gesehen[24]), demzufolge dann auch in der neueren Theologie[25])

---

[22]) Es zeigt sich hier, daß man in der scholastischen Begriffssprache den Unterschied zwischen Einfaltig und Einfach nicht namhaft machen kann und daß zu befürchten steht, man werde auch den weiteren von Vielfach und Viel- oder Mannigfaltig nicht so verstehen, wie er hier gemeint ist.

[23]) Am leichtesten läßt sich der Unterschied der Begriffe in der Sprache des Dogmas, wie sie uns im Deutschen geläufig ist, dartun. Im Christentum ist Gott ein einfaches (aber kein einfaltiges) und ein dreifaltiges (aber kein dreifaches) Wesen; beides wissen wir Deutschen im Begriff der Dreieinigkeit zu fassen: drei sind ein und ein ist drei, nämlich drei Personen und ein Gott, wobei Gott einfach und die Personen dreifaltig, aber auch wiederum je die Personen einfach und Gott dreifaltig sind.

[24]) Die ausdrückliche Kennzeichnung der Einfachheit Gottes als eines negativen Prädikates scheint auf Petavius zurückzugehen, auf den man sich in der Folgezeit wenigstens hierfür beruft. So führt unter anderen etwa J. B. Heinrich in seiner Dogmatischen Theologie, dritter Band, S. 417 f. aus: „Wie die Unendlichkeit oder das absolute Sein, können wir auch die Einfachheit, weil sie all' unsere Erfahrung und all' unsere Begriffe übersteigt, nur auf dem Wege der Negation erfassen[4]) ... — [4]) Daß die Einfachheit, der affirmativen Form des Namens ungeachtet, zu den negativen Eigenschaften gehört, ist unbestritten. Man vgl. z. B. nur Petav. l. 2, c. 1, nr. 1. Ex eorum (proprietatum negativarum) porro numero prima se nobis Dei simplicitas offert, quae appellatione quidem una esse videtur affirmantium proprietatum, re vera tamen inter negantes adscribitur. Quippe nihil est aliud simplicem esse, quam

die Einfachheit mit einigen anderen Prädikaten wie etwa der Unendlichkeit, Unveränderlichkeit zu einer Gruppe negativer Attribute zusammengeschlagen wird. Wir wollen versuchen, ob man dieser negativen Sache nicht auch noch eine positive Seite abgewinnen kann.

4. Einen Hinweis scheint uns Aristoteles zu bieten[26]). Er überlegt nämlich, ob das Objekt der göttlichen Kontemplation, das nach ihm nicht außerhalb Gottes liegt, etwa ein Zusammengesetztes sei. Das weist er ab, weil einmal dann eine Veränderung in der Weise vorkommen könnte, daß von einem Teile zu einem anderen übergegangen würde; Gott ist aber unveränderlich; weil ferner schon die menschliche Vernunft ihre volle Befriedigung nicht in diesem oder jenem einzelnen findet, sondern den Gipfelpunkt ihres Daseins nur in der Anschauung eines Ganzen erreicht, das doch immer noch von ihr selber verschieden bleibt.

Das göttliche Denken ist also ein Denken seiner selbst, es betrachtet sich, wie Aristoteles andeutet, nicht als ein Zusammengesetztes, als nicht aus Teilen bestehend, sondern als ein Ganzes. Wir müssen nun schließen, Gott denke sich deshalb ganz, weil er eben ganz ist, eine Ganzheit ist, die jede Zusammensetzung aus Teilen irgendwelcher Art ausschließt.

Demnach scheint uns die positive Seite an dieser theologischen meist negativ gesehenen Materie Gottes Ganzheit oder Gottes Totalität zu sein. Man kann hier einwenden, es ließe sich ein Ganzes nicht ohne Teile denken und darum würde mit der Anwendung des Ganzheitsbegriffes auf Gott in ihn auch die Zusammensetzung aus Teilen hineingetragen. Dagegen ist anzuführen, daß es sich bei dem Begriffspaar Ganz-Teil um ein solches handele, das man auf einer Stufe etwa mit dem Begriffspaar Ein-Viel betrachten könne. Man kann von dort her ja ebenso einwenden, eine Einheit lasse sich nicht ohne Vielheit denken, sie stelle jeweils die Einheit der Vielheit dar und darum werde mit der Anwendung des Einheitsbegriffes auf Gott in ihn auch die Vielheit hineingetragen.

Hier läßt sich nur feststellen, daß man trotzdem von der Einheit Gottes unter Ausschluß jeglicher Vielheit von jeher gesprochen hat. Hinsichtlich der Begriffe Ganz-Teil ist die Schwierigkeit um so weniger bedeutsam, als doch gerade der Ganzheitsbegriff des Aristo-

---

carere compositione partibusque, quae nexae invicem ac conjunctae unum aliquid efficiunt, quod Novatianus (De trin. 6.) paucis verbis ita complectitur: Non enim habet in se diversitatem sui, quidquid est simplex."

[25]) So unter anderen auch die hier öfter genannten Theologen Heinrich und Scheeben.

[26]) Arist. Met. (ed. Bekker), 9. 1075[a].

teles[27]) nicht die krönende Zusammenfassung aller Teile ist, denn er bestimmt ja: das Ganze ist vor dem Teil, und nicht etwa der Teil sei vor dem Ganzen. Drum läßt sich auch vom Ganzen noch vor jedem Teil handeln. In diesem Sinne haben denn auch Cyrill von Jerusalem[28]), vor allem dann Irenäus[29]) und ebenso auch Augustinus[30]) von der Ganzheit Gottes gesprochen[31]).

Ersieht man mit Aristoteles die innere Möglichkeit und Notwendigkeit, von Gott als Ganzem unter Ausschluß der Zusammensetzung aus Teilen zu sprechen, so ergibt sich damit eine positive Aussage über Gott hinsichtlich der bisher nur negativ angesprochenen theologischen Materie. Und erst in dieser positiven Wendung läßt sich dann in dem betrachteten Punkte eine Aussage von Gott machen, die sein Wesen betrifft oder im physischen Sinne gilt.

---

[27]) Arist. Politik 1, 2 (Bekker 1253^a); Met. 7, 10 (Bekker 1034^b bis 1036^a).

[28]) Cyrillus Hier. Catech. VI. De Deo uno VII cfr. VIII.

[29]) Irenaeus, adv. haeres. I, 12_2, 15_5, II, 13_3 und $_8$, 17_7, 28_4 und $_5$, IV, 11_2.

[30]) Augustinus kommt auf Gottes Ganzheit des öfteren im Zusammenhang mit seiner Allgegenwart zu sprechen in dem Sinne: Deus ubique totus, wobei er von der Divinitas sagt: non in parte maior, in parte minor, sed ubique tota, nusquam divisa. Mg. PL. 33, 443, 517, 622, 838; 36, 360, 367 etc.

[31]) Die schulmäßige Ausbildung dieses theologischen Prädikates ist jedoch unterblieben. Man konnte sich wohl über den zu verwendenden Ganzheitsbegriff nicht klar werden. Denn so meint etwa Origenes gegen Celsus: „Eine tiefere Untersuchung wird aber vielleicht zeigen, daß Gott tatsächlich, wie er nicht ein Teil ist, so auch nicht ein Ganzes, da das Ganze aus Teilen besteht" (I, 23.). Damit ist der aristotelische Ganzheitsbegriff preisgegeben und die Ganzheit wurde in negativer Sicht der Einfachheit überwiesen. Versucht man mit hinreichenden Gründen, die Ganzheit wieder in die Theologie einzuführen, wobei man nur an die Väter anzuknüpfen braucht, so läßt sich der Begriff des Teiles mit dem Begriff des Ganzen nur insoweit zusammenbringen, als das Ganze dadurch nicht aufgehoben oder beeinträchtigt wird. Das ist etwa bei der Definition ausgeschlossen: Pars totius est totalis participatio totius oder Teil ist Anteil am Ganzen, ist ganzer Anteil. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, ist der Begriff des Teils auch mit dem aristotelischen Ganzheitsbegriff vereinbar und von dorther wohl auch unter den nötigen Sicherungen in der Theologie verwendungsfähig. Man kann dann etwa sagen, jede Wesenseigenschaft Gottes participiere total am Wesen Gottes, wodurch dann weder der Begriff der Zusammensetzung noch der der Teilung ins Wesen Gottes hineingetragen wird. Wer sich von dem partikularistischen Ganzheitsbegriff allerdings nicht frei zu machen vermag, wird in solchen Bestimmungen nur Tautologien sehen.

Gott ist ein physisches Ganze im positiven Sinne, und das schließt dann im negativen Sinne jede Zusammensetzung vorab aus physischen Teilen aus. Daß diese physische Totalität ein Proprium dei ist, gilt es gerade heute herauszustellen, was wiederum in Anlehnung an die angeführte thomistische Bestimmung des Guten bei Schöpfer und Geschöpf möglich ist. Gibt es auch im geschöpflichen Bereiche eine physische Totalität, so gewinnt sie doch erst im Hinblick auf die physische Totalität des Schöpfers Sinn und Name. Gerade wo heute die physische Totalität auf allen Gebieten ausgerufen und z. T. zwangsgestellt wird, findet der Geist des Menschen eine Beruhigung darin, daß er alle Totalität auf die physische Totalität des Schöpfers bezieht bzw. von ihr ableitet und diese göttliche Ganzheit als eine Eigentümlichkeit des Schöpfers anspricht, die für die Gottheit selber stehen kann: deitas est totalitas et totalitas est deitas.

Die Bedeutung gerade dieser theologischen Materie in positiver Sicht war für die Zeit des Thomas von Aquin und für ihn selber noch nicht vordringlich. Noch gab es nicht die physischen Totalitätsansprüche im geschöpflichen Bereiche, die die physische Totalität des Schöpfers in ihrem allein maßgebenden Anspruch auszuschließen drohen. Drum genügte damals noch der negative Aspekt, der schon einmal alle Zusammensetzung, alles Teilhafte bzw. Teilige von Gott fernhielt und damit den spekulativen Raum für die physische Totalität Gottes unter Ausschluß eines jeden physischen Partikularismus aussparte.

5. Will man weiterhin die so nach ihrer negativen und positiven Seite hin erläuterte theologische Materie unter dem herkömmlichen Begriff der Einfachheit Gottes behandeln, so gehört das Prädikat der Einfachheit nicht nur unter die Gruppe der negativen Attribute; denn sie besagt ja nun nicht mehr nur die Abweisung jeglicher Zusammensetzung, wie sie Thomas ausführlich in seiner dritten Untersuchung in acht Artikeln behandelt hat, sondern es gilt ja nun auch im positiven Sinne und sagt die Natur Gottes hinsichtlich ihrer physischen Totalität aus[32]).

Da sich aber weder von der Einfachheit zur Ganzheit hin noch von der Ganzheit zur Einfachheit hin eine unmittelbare Brücke schlagen läßt, da ferner die bisher unter dem Begriff der Einfachheit

---

[32]) Neuerdings ist das von Schmaus ausgesprochen worden: „Veranschaulicht wird uns die göttliche Einfachheit im irdischen Bereich durch das, was wir Ganzheit heißen." Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik, Erster Band. Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige. München 1938, S. 133.

vorzüglich nach ihrer negativen Seite behandelte theologische Materie, die so für sich allein keinen Halt hatte, nun sich unter dem Begriff der Ganzheit nicht nur ebenso gut, sondern unter Einschluß des positiven Aspektes sogar vollständiger und allseitiger behandeln läßt, so scheint es günstiger, den bisherigen nicht eindeutigen theologischen Begriffskomplex aufzulösen und als gewichtigen Bestandteil das Prädikat der physischen Totalität Gottes etwa neben die physische Einheit Gottes zu rücken. Die Ausführungen des Thomas müssen dabei in vollem Umfange beibehalten werden, da ohne den Ausschluß jeder Zusammensetzung aus Teilen die physische Totalität Gottes in den physischen Pantheismus umschlagen kann. Wer aber um diese Gefahr weiß, wird sie leicht vermeiden können[33]).

6. Durch die vorgeschlagene Herauslösung der physischen Totalität wird die Einfachheit Gottes von einer unziemlichen Last befreit, da durch den negativen Sinngehalt der Begriff in seiner Reichweite beengt war. Suchen wir ihm nun einen neuen Sinn zu unterlegen, so wollen wir uns dabei an den Tiefsinn unserer deutschen Sprache halten. Es geht hier darum, die Einfachheit im physischen Sinne zu ermitteln, und wir sprechen im Deutschen ein einfaches Wesen als ein überaus schlichtes an. Schlichtheit bedeutet hier dann wesenhafte Einfachheit. Einem derart einfachen und schlichten Wesen ist jede unwahre Übertreibung, jede hohle Aufgeblasenheit, jedes Aufbauschen aber auch jede Selbstgefälligkeit völlig fremd. Schließen wir alles Derartige restlos aus, dann geraten wir auf eine Einfachheit und Schlichtheit, die wir im analogen Sinne unmittelbar von der Natur Gottes aussagen dürfen.

Steigern wir diese Einfachheit und Schlichtheit des Wesens per eminentiam bis zum Höchstmaß, dann gewinnen wir per reservationem ein Proprium dei, weil nichts Geschöpfliches an diese Eigentümlichkeit des göttlichen Wesens heranreicht. Was aber in der Welt als physisch einfach anzusprechen ist, läßt sich dann nur im Hinblick und in der Ausrichtung auf diese letztliche göttliche wesenhafte Einfachheit und Schlichtheit bestimmen und seiner eigenen Bedeutung nach bewerten. Im positiven Sinne erscheint dann die Einfachheit Gottes in physischem Sinne so sehr mit dem Wesen Gottes

---

[33]) Da neben der physischen Totalität auch die logische Totalität in Betracht zu ziehen ist, so vergleiche — für vorläufig wenigstens — den weiter unten S. 103 gewiesenen Ansatz für die Fragestellung nach ihr.

selbig, daß sie für Gott und die Gottheit stehen kann; Deitas est simplicitas et simplicitas est deitas, was nun auch per essentiam gilt.

So behält das Prädikat der Einfachheit auch nach der Entlassung der physischen Totalität noch seinen vollen Sinn, ja gewinnt ihn erst so recht nach seiner positiven Seite hin; denn ohne Mühe konnten wir eben die Bestimmung der Einfachheit im physischen Sinne nach den früher herausgestellten Kennzeichen durchführen, was vorher nicht recht gelang. Diese so bestimmte physische bzw. metaphysische Einfachheit Gottes hat nun auch für alle übrigen physischen Prädikate Gottes insofern Geltung, als keines daneben angenommen werden darf, das die Einfachheit beeinträchtigt oder aufhebt. Nur solche Aussagen dürfen von Gott noch im physischen Sinne gemacht werden, die mit der Einfachheit verträglich sind. Stellt man die axiomatische Annahme heraus, mit der Einfachheit sei nichts außer ihr vereinbar, dann ist und bleibt sie die einzige physische Prädikation. Dann ist Gott seiner Natur nach nur einfach und sonst nichts. Die Einfachheit selber erscheint dann als der höchste Begriff, der keinen weiteren neben sich auf der gleichen Stufe, sondern nur noch andere Begriffe unter sich duldet.

Im Sinne der negativen Theologie kann man meinen, damit die Aussage über Gott auf das allergeringste Maß herabgedrückt zu haben. Man übersieht dabei aber, daß man im Sinne der positiven Theologie doch beträchtlich weiter als diese ins Wesen Gottes vorstößt. Hinsichtlich der Einfachheit Gottes behauptet die positive Theologie lediglich: Gott allein ist einfach, Deus solus est simplex, die negative Theologie geht darüber hinaus und behauptet: Gott allein ist nur einfach, Deus solus est solum simplex. Die hiermit aufgerissene Frage läßt sich im physischen Felde allein nur schwer zur Entscheidung bringen, und wir spielen sie darum ins logische Feld hinüber, wo sie uns im folgenden beschäftigen wird.

III. Die Einfachheit Gottes im logischen bzw. metalogischen Sinne.

1. Die logische Aussage über Gott. / 2. Die Bestimmung der logischen Einfachheit Gottes. / 3. Die Reichweite der logischen Einfachheit. / 4. Das Fundament der rationalen Distinktion. / 5. Die Einfachheit und die rationale Distinktion bei Thomas. / 6. Die Eingrenzung des angeschnittenen Problems.

1. Auf seine Art noch schwerer als die Ermittelung der Einfachheit Gottes im physischen Sinne ist es, die Einfachheit Gottes im logischen Sinne[1]) zu bestimmen, da hierzu vorerst jeder Anhalt fehlt. Wiederum muß zunächst erwogen werden, wie man Aussagen nicht im

---

[1]) Die Materie der logischen Einfachheit im üblichen Sinne knüpft an die besondere Abweisung der logischen Komposition an. Sie wird indes nicht von allen gesondert behandelt. F. X. Schouppe S. J. in seinem Werke: Elementa Theologiae Dogmaticae e probatis auctoribus collecta et divini verbi ministerio accomodata Tom. I Bruxelles 1865³, p. 345 sq. unterscheidet zunächst: Compositio autem est distinctorum unio; quae duplex esse potest: realis seu physica, vel logica seu rationis. Er definiert dann: Ens est compositum logice seu secundum rationem, si exurgat ex unione eorum, quae virtualiter seu ratione distinguuntur... Porro in creaturis compositio logica multiplex assignatur. 1. Ex gradibus, ut aiunt, metaphysicis, puta genere et differentia: sic humana natura logice est composita ex animalitate et rationalitate. — 2. Ex essentia actuali et existentia ejus (1). — 3. Demum ex potentia existendi seu possibilitate, et actu ejus seu existentia. — Haec triplex compositio rationis, modo logica, modo metaphysica vocari solet (2). Dazu als Anm. (1) Juxta Thomistas aliosque, haec compositio non logica, sed realis modalis est, quod Suarez refutat Metaph. t. 23, disp. 31, sect. 4, 5, 6. (2) Nonnullae compositiones, quae proprie physicae sunt, a quibusdam auctoribus etiam appellantur metaphysicae. Die Begriffsbildung ist hier noch im Werden. Beachtlich ist dazu noch eine Nota: Si quaeratur utrum in Deo sit saltem aliqua compositio rationis quae nullam involvat imperfectionem? Respondeo cum Suarez (2), quo ad rem jure posse talem compositionem concipi: siquidem ubi virtualis distinctio, ibi compositio rationis; atque in Deo est virtualis distinctio inter essentiam et attributa, et inter attributa eadem. — Attamen quo ad modum

leeren logischen, sondern auf der Voraussetzung eines Physischen im streng physiologischen Sinne macht. Wiederum halten wir uns an das Gute, vorab allerdings im ontologischen Felde.

In der knappsten Wendung wird das Gute als Ens secundum rationem finis bestimmt, wie Thomas auf der Voraussetzung von

---

loquendi, satius esse videtur hujusmodi compositionem alio nomine constitutionem secundum rationem, vel logicam nuncupare (3). Dazu als Anm. (2) Tom. 1, De Deo, l. 1. c. 4, n. 8. (3) Tom. 23, Metaphys. disp. 30, sect. 4, n. 29 et 35.

Zur dreifachen Abweisung der Zusammensetzung kommt auch Anton Berlage, Katholische Dogmatik. Zweiter Band: System der katholischen Dogmatik. Ersten Theiles, erste Abtheilung: Die Lehre von Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften. Münster 1846, S. 195: „So wie es in Gott keine physische Zusammensetzung aus verschiedenen, substanziellen Theilen, aus Materie und Form gibt, so gibt es in ihm auch keine sogenannte metaphysiche und logische Composition, keine Zusammensetzung von Wesen und Eigenschaften, von Subjekt und Accidenz, von Potenz und Actus, von Natur und Existenz, von Wesenheit und Personalität, von Genus und Differenz usw." — Er geht dann näherhin noch auf die metaphysische Composition ein, während er der logischen keine weitere Beachtung mehr schenkt, so daß auch der Unterschied zwischen beiden nicht recht faßbar wird.

Die dreifache Abweisung der Zusammensetzung findet Laurentius Janssens S. T. D. auch bei Thomas in unserer dritten Untersuchung vor, so daß sich von dorther ein kunstvoller Aufbau von S. th. I, 3 ergibt: S. Thomas primo considerat compositionem intrinsecam (a. 1—7); dein compositionem extrinsecam (a. 8). — Compositionem autem intrinsecam excludit per gradus secundum gradationem quae semper magis ad simplicitatem appropinquat. Ita 1) excludit compositionem physicam fundatam a) super quantitatem (a. 1), b) super materiam et formam (a. 2), — 2) excludit compositionem metaphysicam a) naturae et subiecti (a. 3), b) essentiae et existentiae (a. 4); — 3) excludit compositionem logicam, generis ac differentiae (a. 5); — 4. compositionem communem, subiecti et accidentis (a. 6). — Unde concludit (a. 7) ad simplicitatem perfectissimam. — Exclusa compositione intrinseca, excludit (a. 8) compositionem extrinsecam. — (Summa Theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam, Tom. I. Tractatus de Deo uno. Pars prior [I.—Q. I—XIII]. Friburgi Brisgoviae 1900, p. 185.) Ein Schönheitsfehler ist die Einführung der Compositio communis.

Den folgerichtigen Schluß von der logischen Zusammensetzung in deren Abweisung auf die logische Einfachheit hat Albert Stöckl, Lehrbuch der Philosophie. Zweite Abtheilung. Metaphysik. Mainz[6] 1887, S. 26 gezogen: „Es müssen aber auch in Bezug auf den Begriff der Einfachheit gewisse Unterscheidungen gemacht werden. Die Zusammensetzung nämlich, deren Gegensatz die Einfachheit ist, kann möglicher-

Aristoteles[2]) formulierte[3]). Als Ens secundum rationem finis ist das Gute ein Erstrebbares, und man kann hier wohl die Frage stellen, ob etwas erstrebt wird, weil es gut ist, oder ob etwas gut ist, weil es als in sich Erstrebbares erstrebt wird, oder ob etwas gut wird, indem und weil man es erstrebt[4]). Immer wird dabei die Gesetzlichkeit des Guten, seine Hinordnung auf die Ratio finis als eine transzendente angesehen, demzufolge man schon von hier aus das Gute wie üblich kurzum ein Transzendentale nennen darf. Gehen wir auf die Güte Gottes ein und fordern wir, daß die Gesetzlichkeit seiner Eigenschaften eine immanente, d. h. ohne Hinordnung auf etwas außer ihm sein solle, so droht die Gesetzlichkeit des Guten in Gott hinfällig zu werden.

---

weise eine dreifache sein: eine logische, eine physische und eine metaphysische, je nachdem die Theile, aus welchen das Zusammengesetzte besteht, logischer, physischer oder metaphysischer Natur sind[2]). Demzufolge ist auch eine dreifache Einfachheit zu unterscheiden: die logische, die physische und die metaphysische. — Anm. 2) So ist z. B. der Artsbegriff logisch zusammengesetzt, weil er aus einem allgemeinen und einem besonderen Merkmale besteht. Der menschliche Leib ist physisch zusammengesetzt, weil es physische Theile sind, aus welchen er besteht. Wenn man endlich in einem Dinge Wesenheit und Attribute, Substanz und Accidentien usw. von einander unterscheidet, und es daraus zusammengesetzt denkt, so ist das eine metaphysische Zusammensetzung, weil jene ‚Teile' nur metaphysischer Natur sind."

In der Theologie verwendet Stöckl den Begriff der logischen Einfachheit nur beiläufig: „Dieses vorausgesetzt, müssen wir nun dem göttlichen Wesen sowohl die physische, als auch die metaphysische Einfachheit zuschreiben[2]). — Dazu Anm. 2) Daß Gott auch die logische Einfachheit zugetheilt werden müsse, ergibt sich daraus, daß, wie schon oben nachgewiesen worden, Gott über alle Gattungen der Dinge erhaben ist; denn daraus folgt, daß ihm auch keine specifische Differenz zukommen, mithin bei ihm von einer Zusammensetzung aus Genus und specifischer Differenz keine Rede sein könne. Wir brauchen uns also mit dieser logischen Einfachheit hier nicht weiter zu beschäftigen" (a. a. O. S. 453).

Daß im Rahmen der vorliegenden Untersuchung mit dem weiteren Begriff der Logik (vgl. oben S. 24) auch die logische Einfachheit einen neuen, umfassenderen Sinn gewinnt, ergibt sich ja ohne weiteres.

[2]) Arist. Eth. Nic. ed. Bekker 1094a.

[3]) Cfr. S. th. I, 5[4].

[4]) Cfr. S. th. I, 6[2]: Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, bonum est, quod omnia appetunt, non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quidquid appetitur, rationem boni habet. Eine völlige Subjektivierung des ontologischen Guten darf daraus nicht gelesen werden.

Diese Frage scheint sich Thomas nicht ausdrücklich gestellt zu haben, oder er hat sie gespürt, ist ihr dann aber dadurch ausgewichen, daß er in Gott das Gute wie auch sonst mit Hilfe des Vollkommenen erklärt[5]). Man kann sie aber mit Bezugnahme auf die frühere Unterscheidung zwischen der immanenten und transzendenten Gesetzlichkeit leicht beantworten. Wird das Gut-Sein im Geschöpflichen secundum rationem finis bestimmt, so werden wir zunächst zu erwägen haben, wie der Schöpfer sich zur Ratio finis bzw. zur Finalität verhält. Trägt man im analogen Sinne diesen Begriff an Gott heran, dann muß sofort eindeutig gesagt werden, daß für Gott das Ziel niemals außerhalb seiner selbst, sondern nur in ihm selber ruhen kann. Gott ist das Ziel seiner selbst oder auch Gott ist sein Ziel: Deus est sua finalitas[6]). Gott wäre aber noch nicht sein Ziel, wenn er sich irgendwie noch zu seinem Ziele hin entwickelte, er wäre dann non sua finalitas sed ad suam finalitatem. In Anwendung auf Gott darf man die Ratio finis und die Finalitas nicht im transzendenten, sondern nur im immanenten Sinne gebrauchen.

Läßt sich aber unter der gegebenen Sicherung die Ratio finis auf Gott anwenden, so steht nichts mehr im Wege, das Gute bei Gott ebenfalls secundum rationem finis zu bestimmen. Man hat, wie gezeigt, nur darauf zu achten, daß die Ratio finis bzw. die Finalitas einmal im transzendenten und einmal im immanenten Sinne gilt. Auf die näheren Unterscheidungen, ob und inwieweit man das Gute bei Gott auch im logisch transzendenten und beim Geschöpfe auch im logisch immanenten Sinne begreifen kann, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Das angeführte Beispiel ergibt jedenfalls, daß man auch unter den notwendigen Sicherungen von Gott Aussagen im logischen bzw. physiologischen Sinne machen kann, was hier ja in Frage stand.

2. Dann ergibt sich aber methodologisch sowohl die Möglichkeit als auch die Notwendigkeit, für die Einfachheit im logischen Sinne ebenfalls eine Gesetzmäßigkeit aufzuweisen. Die logische Bestimmung des Guten konnte deshalb gelingen, weil es auf die Ratio finis bezogen ist, die es in sich bestimmt und erklärt. Wir müssen wohl annehmen, daß diese Ratio finis bzw. die Finalität noch über das Sein und das Gut-Sein hinausreicht, weil sie für das Gut-Sein als

---

[5]) S. th. I, 6_3: Respondeo dicendum, quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum ... Unde manifestum est, quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam: et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam. Und ebenso S. th. I, 5_4: tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

[6]) Vgl. S. 97, Anm. 4.

Physisches im transzendenten Sinne sein Logisches darstellt. Die logische Bestimmung des Einfachen ist insofern schwieriger, als sich für das Einfache kein übergeordneter Begriff mehr namhaft machen läßt. Die Einfachheit läßt sich nicht weiter mehr auf etwas anderes, sondern alles andere läßt sich nurmehr auf sie zurückbeziehen, weil sich das Einfache immer wieder und immer mehr als eine noch weiter zurückliegende Voraussetzung oder eine noch früher zu treffende Annahme erweist.

In einem solchen Falle bleibt indes noch der Weg der Annäherung von unten her. Man kann mangels sonstiger Zugriffe nämlich untersuchen, qua via vel ratione man der Einfachheit am nächsten beizukommen meint, ob etwa secundum rationem causae vel formae vel finis. Uns will scheinen, daß man zu der Einfachheit nicht so sehr auf der Via causae oder auf der Via formae, sondern auf der Via finis am allernächsten kommt. Denn es ist eine merkwürdige, nicht weiter mehr erklärbare Eigentümlichkeit, daß man gerade das Ziel und nicht etwa den Grund immer mehr verringern kann, bis es zum unwahrscheinlichsten Zielpunkt wird, ohne es dadurch in seinem Wesen aufzuheben oder auch nur zu beeinträchtigen, ja es gewinnt vielmehr dadurch noch an seiner urtümlichen Eigenschaft, während etwa der Grund oder die Ursache durch eine solche Beschränkung im Wesen eine Einbuße erleidet. Hierfür gibt es wenn überhaupt eine dann nur diese logische Annahme, nämlich, daß jedes Ziel in sich letztlich auf die Einfachheit bezogen ist und von dort her sein logisches Maß erhält. Und gerade in Rücksicht auf die Einfachheit wird das Ziel in sich unbegrenzt und grenzenlos[7]). Das Gute stellt z. B. ein Ziel im Sein dar, als solches erscheint es zunächst durchaus eindeutig bestimmt und begrenzt. Suchen wir aber das Gute etwa näherhin irgendwo in der Höhe, so entschwindet es vor unseren Augen als das Höhere und Höchste. Und so verwandelt sich auch sonst das Gute, ganz im Gegensatz etwa zum Wahren, stets in das Bessere und Beste; aus dem Besten wird aber, wenn wir es fassen wollen, gewiß noch ein Allerbestes. Zur Erklärung läßt sich allenfalls in nicht weiter beweisbarem und darum eben axiomatischem Sinne nur anführen, das Gute als Seinsziel ist in sich letztlich unbegrenzt und grenzenlos, weil es höchst einfach oder auf die Einfachheit bezogen ist.

---

[7]) Für die dabei im Brennpunkt des Finalen auftauchende und hier nicht besonders erörterte Paradoxie zwischen dem Endlichen und Unendlichen oder dem Begrenzten und Unbegrenzten vergleiche man für vorläufig wenigstens die aufgewiesenen parallelen Phänomene der Paradoxie zwischen dem Bestimmten und Unbestimmten im Brennpunkt des Formalen und der Paradoxie zwischen dem Begründeten und dem Unergründlichen im Brennpunkt des Causalen; s. S. 76 ff.

Den nach diesem Verfahren ermittelten Sinn der Einfachheit kann man nicht mehr logisch nennen, weil er vom Logischen her, dem wir noch die Viae vel rationes causae, formae, finis zurechnen wollen, nurmehr per approximationem erreicht werden kann. Wir werden darum die Einfachheit in diesem Sinne der früher gegen die Logik abgehobenen und ihr als axiomatische Wissenschaft zugeordneten Metalogik zuzuweisen haben. Ob nun logisch oder metalogisch, es ist uns so jedenfalls wenigstens in etwa gelungen, die Einfachheit auf eine Gesetzlichkeit zu beziehen, und zwar per approximationem secundum rationem finis. Wenn so die Einfachheit rational gesehen lediglich über die rationale Finalitas hinaus bestimmbar wird, so kann man sie kurzum treffend als eine Ultrafinalitas in einem über das rationale hinausliegenden ultrarationalen Felde charakterisieren.

Analog auf Gott übertragen dürfen wir dann aufsteigend sagen: Gott ist gut oder Gott ist die Güte selber, denn er ist sein eigen Ziel oder steht in seinem Ziele, weil er letztlich einfach ist[8]). Oder umgekehrt absteigend: In seiner äußersten Wesensentfaltung ist Gott höchst einfach oder die Einfachheit selber. In seiner Einfachheit steht er in seinem Ziele oder ist er das Ziel selber. In bezug auf sein Ziel in sich ist er in sich gut oder die Güte selber.

3. Somit haben wir neben der früher aufgewiesenen Einfachheit Gottes im physischen Sinne nun wie gefordert auch die Einfachheit Gottes im logischen Sinne, soweit es uns also nur möglich war, zunächst für sich gesondert bestimmt. Wie im physischen so dürfen nun auch im logischen Sinne keine weiteren Aussagen über Gott gemacht werden, die geeignet sind, die Einfachheit Gottes aufzuheben oder einzuschränken. Ob mit der logisch verstandenen Einfachheit Gottes noch weitere logische Prädikate vereinbar sind, läßt sich nun aber sogar in etwa methodologisch ausmachen. Erreichen wir die logische Einfachheit nur mit Hilfe eines Annähe-

---

[8]) Dies Verfahren, im positiven Sinne von der Finalitas Dei zur Simplicitas Dei aufzusteigen, stellt sich als die Umwendung des Verfahrens dar, im negativen Sinne die Simplicitas Dei aus der Infinitas abzuleiten. Die starke Betonung der Infinitas Dei als des theologischen Wurzelbegriffs findet sich bei Leonardus Lessius, De perfectionibus moribusque divinis libri XVI, quibus pleraque sacrae Theologiae mysteria breuiter ac dilucide explicantur, Antverpiae 1620, p. 1—23. Aus der Infinitas die Einfachheit zu entwickeln, sucht im Anschluß an Lessius dann H. Hurter S. J., Theologiae Dogmaticae Compendium in usum studiosorum theologiae. Tom. II. Theologia specialis. Pars prior. Oeniponte[6] 1888, p. 26 sq.

rungsverfahrens von unten, so läßt sich im Absehen von diesem auch nicht bestimmen, ob dieser Begriff noch andere neben sich auf einer Stufe duldet.

Bekennt man sich zu dem angewandten Annäherungsverfahren, dann liegt die Entscheidung darüber bei jenem obersten logischen Begriffe, von dem ab der Weg ins logisch axiomatische Feld einbiegt. Das ist in unserem Falle die Ratio finis bzw. die Finalitas. Die Einfachheit wird dann der einzige Begriff ihrer Stufe sein, wenn die Finalitas neben sich keine andere Ratio aufkommen läßt, d. h. wenn es nur den Finalismus oder das teleologische Prinzip gibt. Nun setzt aber das Ziel als Ende einen Grund als Anfang und auch noch einen Weg als bestimmende Mitte voraus. Vor der Ratio finis erscheint die Ratio causae und Ratio formae vor der Finalitas die Causalitas und die Formalitas, vor der Teleologie die Aitiologie und die Eidologie. Infolgedessen können vor der per approximationem secundum rationem finis aufweisbaren Einfachheit streng methodologisch gesehen noch zwei weitere Begriffe ihrer Stufe stehen, die sich dann per approximationem secundum rationem causae et formae erreichen lassen müssen, wenn ohne weiteres auch nicht bestimmbar ist, was sie ob ihres logisch axiomatischen Charakters besagen werden.

Trotz dieser methodologischen Vorwegnahme sind wir zur Annahme solcher Begriffe neben der Einfachheit aber nur berechtigt, wenn wir auf Phänomene physischer bzw. metaphysischer und logischer bzw. metalogischer Art stoßen, die zwar die Einfachheit nicht aufheben, die sich aber von ihr allein aus nicht mehr voll erfassen und restlos erklären lassen. Denn erst dadurch wird ersichtlich, daß der im physischen und logischen Bereiche gemachte Unterschied zwischen Anfang, Mitte, Ende oder Grund, Weg, Ziel u. a. auch ins axiomatische Feld metaphysischer und metalogischer Annahmen oder Voraussetzungen hinüberspielt.

Ein solches Phänomen scheint uns nun dann gegeben, wenn man im Sinne der positiven bzw. affirmativen Theologie mehrere Aussagen über Gott macht, die neben- und miteinander gelten sollen. Denn dann erhebt sich die Frage, ob die physischen oder logischen Aussagen im Wesen Gottes einen ihnen entsprechenden und angemessenen Halt finden, ein Fundamentum physicum vel logicum in re haben. Verneint man sie, so hängen diese Aussagen ohne Grund und Ziel in der Luft, sie sind dann vergänglicher Schall und Rauch, man kommt unabwendbar auf den Nominalismus irgendeiner helleren oder dunkleren Schattierung hinaus. Bejaht man sie, so gerät man

dann in allerernsteste Schwierigkeiten, ob damit das Wesen nicht physisch oder logisch in seiner Einfachheit und Schlichtheit aufgehoben wird.

4. Diese pluralistische Prädikation kann ein doppeltes Fundament haben. Sie kann einmal im Subjekt begründet sein; dann liegen die prädikativen Distinktionen auf der Seite des Erfassenden oder Begreifenden; in Anlehnung an die mittelalterlichen Begriffe kann man von Distinctiones rationis ratiocinantis sprechen. Dabei ist allerdings zu beachten, daß hierbei rational nicht ausschließlich im Sinne von formal oder intellektual gemeint ist.

Die Einengung des Rationalismus auf den Formalismus oder den Intellektualismus oder die Eidologie mit allen sich daraus ergebenden Folgerungen scheint durchaus neuzeitlich zu sein, wenn sie auch schon mit dem Abklingen der Hochscholastik sich vorschiebt und stetig an Boden gewinnt. Man sprach eben im Mittelalter von der Ratio causae und der Ratio finis genau so wie wir heute noch von der Ratio formae. Richtet sich in diesem Sinne z. B. der Wille auf das Gute und ist das Gute ein Seinsziel (bonum ut ens secundum rationem finis), so verhält er sich dabei für sich allein genommen nicht formal und nicht intellektual, sondern durchaus final und voluntativ, aber dennoch streng rational, nämlich secundum rationem finis.

Demnach liegen dann auch die Distinctiones rationis ratiocinantis, d. h. die Unterschiede, die der rational Ratiozinierende trifft, nicht allein in der Vernunft, sondern sie können auch dadurch bedingt sein, daß einmal die Vernunft und ein anderes Mal der Wille rationiziert, jene formal, dieser final. Es werden dann Distinctiones rationis vel secundum intellectum formaliter vel secundum voluntatem finaliter ratiocinantis sein; abgesehen davon, daß es sich auch allein um vernunftmäßige oder willensmäßige Unterschiede je untereinander handeln kann.

Die Neuzeit neigt dazu, von ihrer streng intellektualistischen Position aus, die nur noch den formalen Rationalismus kennt und gelten läßt, auch den Rationalismus des Mittelalters auf engster Basis zu interpretieren, was zu so vielen geschichtlichen Fehlurteilen führt; z. B. stellt man dann die rationale Philosophie als eine formal intellektualistische hin u. a.

Im neuzeitlichen Sinne begreift man infolge des verengerten Rationalismuns alles außerhalb

der Vernunft und ihrer Reichweite Liegende als irrational und zumeist dann auch als gesetzlos. Der mittelalterliche Rationalismus war dagegen fähig, auch noch manches außerhalb des Vernunftbereiches Stehende als gesetzmäßig zu erfassen. Wir gebrauchen hier den Begriff Ratio in seiner weiteren und weitesten Fassung, so daß er fast den Unmfang des Begriffes Logisch erreicht.

Neben diesem eben aufgewiesenen Fundamentum in subjecto kann die pluralistische Prädikation auch ein Fundamentum in objecto besitzen; den Distinctiones rationis ratiocinantis kann irgend etwas im Gegenstand entsprechen, das durch diese Unterscheidung getroffen oder auch von ihr betroffen wird. Diese Entsprechung kann nun aber eine zweifache sein: eine rationale und eine ultrarationale.

Im ersten Falle läßt sich von einem Fundamentum rationale in objecto sprechen. Es besteht z. B. dann, wenn der Wille secundum rationem finis sich zu einem Guten als Ens secundum rationem finis zuwendet. Der Wille in subjektivem und das Gute in objektivem Sinne entsprechen sich dann rational und näherhin final rational, sofern man annimmt, daß die Ratio finis nicht einseitig durch den Willen ins Sein hineingetragen oder einseitig vom Sein dem Willen aufgedrängt wird.

Von einem Fundamentum ultrarationale in objecto können wir dann reden, wenn ein rationaler Begriff an eine Gegebenheit am nächsten heranführt, ohne sie indes erfassen zu können, weil sie zwar nicht gegen das rationale Begreifen steht, wohl aber über dieses hinaus liegt. Der Fall ergab sich ja bereits bei dem Versuch, die Einfachheit logisch zu bestimmen, die secundum rationem finis nur per approximationem zu erreichen ist, da sie im metalogisch axiomatischen Felde liegt. Eine solche Gegebenheit läßt sich nicht mehr als rational und noch nicht als irrational ansprechen und wir nennen sie darum ultrarational, weil der rationale Begriff nur annähernd an sie heranreicht[9]).

Irrational ist eine Gegebenheit erst dann, wenn sie jedem rationalen Begriff widerstreitet. Ihr gegenüber versagt dann jeder Rationalismus; ihr gegenüber wird auch jede Distinctio rationis ratiocinantis letztlich hinfällig, weil sie nichts mehr erfaßt, kein

[9]) Diese für den Bereich der Natur gemeinte Unterscheidung zwischen rational und ultrarational findet im Bereiche der Übernatur in etwa eine Entsprechung zwischen rationalen und superrationalen Dogmen, welch letztere Scheeben allein als christliche Mysterien anspricht. Vgl. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, S. 37.

Conceptus rei mehr ist. An dieser Stelle muß man sich wohl starkmütiger als es zumeist geschieht zur Eindeutigkeit bekennen. Behauptet man eine Distinctio rationis ratiocinantis cum fundamento in re, dann kann dies Fundamentum in objecto nur ein rationales oder ein ultrarationales, niemals aber, wegen der daraus folgenden Zwiespältigkeit, ein irrationales sein. Es ist schlechthin sinnlos, und darum unter der Würde eines denkenden Wesens, wenn man behauptet, wir machten uns von irgendeiner Sache einen rationalen Begriff; dieser gelte zwar, weil er seinen Halt im Wesen finde, trotzdem sei aber das Wesen letztlich total irrational.

Entweder ist das Wesen letztlich irrational, dann kann man sich auch im geringsten Umfange keinen gültigen rationalen Begriff davon machen, weil das Rationale und Irrationale sich unserer Meinung und Einsicht nach wie Wahr und Falsch gegenseitig ausschließen müssen. Oder man kann sich von einem Wesen einen gültigen rationalen Begriff machen, dann hat insoweit das Wesen hinsichtlich seiner Gesetzlichkeit eben nicht mehr als irrational, sondern als rational zu gelten, wobei nach unseren Ausführungen offen bleibt, daß es darüber hinaus noch ultrarational sein kann.

Allerdings muß hier auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht werden. Solange das Verhältnis von Rational und Ultrarational nicht geklärt ist, was sich nur durch eine Grenzziehung zwischen dem Logischen und Metalogischen erreichen läßt, wird das Ultrarationale leicht ein Spiegelbild des Irrationalen werden. Man kann dann etwa behaupten, das Wesen Gottes sei nicht gesetzlos, nicht irrational wohl aber ultrarational, und darum versage hier alle rationale Bemühung; sie widerspreche zwar dem göttlichen Wesen nicht, entspreche ihm aber auch in keiner Weise. Infolgedessen können dann nach dieser Meinung auch hinsichtlich des göttlichen Wesens die Distinctiones rationis ratiocinantis zu Recht bestehen und es dennoch nicht betreffen, es dennoch nicht aussagen.

Eine Erleichterung bringt erst die allerdings nicht weiter beweisbare und darum eben axiomatische Annahme, es verlange das Physische nach seinem Logischen, das Metaphysische nach seinem Metalogischen und im besonderen Sinne auch das Logische nach seinem Metalogischen; bzw. setze das Metalogische das Metaphysische und Logische, das Logische sein Physisches voraus. Fällt dann das Ultrarationale in den Bereich des Metalogischen und das Rationale in den Bereich des Logischen, so setzt wie das Metalogische das Logische so auch das Ultrarationale das Rationale voraus. Was jetzt ultrarational ist, muß sich vom Rationalen her annähernd

erreichen lassen. Was sich jetzt der logischen und rationalen Erfassung völlig entzieht oder widersetzt, hat als alogisch und irrational zu gelten.

Wie ausdrücklich betont, handelt es sich nur um Annahmen. Läßt sich aber hierüber keine Übereinkunft erzielen, so wird man zu keinem gemeinsamen Ergebnis kommen, weil jede Folgerung von ihrer Voraussetzung abhängt. Bekennt man sich jedoch zu den axiomatischen Voraussetzungen, wie sie eben wenigstens in Kürze angedeutet wurden, dann ist auch das Wesen Gottes bei all seiner Ultrarationalität dem Rationalismus nicht völlig entzogen; ja gerade als ultrarationales ist es auch rational und rational annähernd begreifbar. Dann wird ersichtlich, daß jeder, der in der Gotteslehre von Ultrarationalität redet und den Rationalismus als gottwidrig abweist, vor sich lediglich das Irrationale sieht und verteidigt. Jeder echte Rationalist wird dagegen auch zum Ultrarationalen hinüberschauen und jeder echte Ultrarationalist wird das Rationale voll und ganz gelten lassen.

5. Nach diesen Abgrenzungen, die nach Möglichkeit so getroffen wurden, daß sie nicht unmittelbar in den Bereich der vielen kleinen und kleinlichen Schulstreitigkeiten zu liegen kommen[10]), können wir nun fragen, wie Thomas zur pluralistischen Prädikation über Gott steht. Er läßt sie zu und begründet sie. Man finde in Gott eine Distinctio rationum, die realiter et vere in ipso seien wie die Ratio sapientiae, bonitatis et hujusmodi; das alles sei nun unum re, unterscheide sich aber Ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, wie wir etwa sagen, Gott sei wahrhaft, weise und gut et non tantum in intellectu ratiocinantis[11]). Wenn wir auf den Zusammenhang achten, so äußert sich Thomas zu diesen Dingen jeweils anläßlich der Frage, ob Gott mehrere attributive Namen zukommen und ob diese nicht schlechthin von Gott synonym gebraucht werden bzw. gebraucht werden müssen; und er meint, quae omnia, quamvis significent unam rem, non significant unam secundum unam rationem[12]). Doch könnte es danach noch scheinen, als liege die Mehrzahl der Rationen eher auf Seiten des Geschöpfes als auf Seiten des Schöpfers. Das wehrt er ausdrücklich ab: Significata nominum, quae proprie dicuntur de deo, per prius sunt in deo, quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et hujusmodi; et horum

---

[10]) Über die unentwirrbare Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Eigenschaften und Tätigkeiten untereinander und zum Wesen unterrichtet mit weitgehenden geschichtlichen Hinweisen: J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie. Bd. 3, Mainz 1883², S. 388 ff.

[11]) In l. sent. 1, dist. 22, qu. 1, art. 3.

[12]) Ibidem.

diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, imo potius de deo; quia ex hoc, quod ratio sapientiae, et bonitas differt in deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia, non tantum ratione sed re[13]). Thomas erkennt demnach eine Distinctio rationis ratiocinantis und eine Distinctio rationis ratiocinatae an. Es gibt auf Seiten des Geschöpfes cum fundamento in subjecto rationale und reale, auf Seiten des Schöpfers cum fundamento in objecto nur rationale Unterscheidungen. Trotz dieser Klarstellung bleibt noch ein erhebliches Restproblem, wenn wir nach dem Verhältnis dieser Distinctiones rationes ratiocinatae in Gott zu seiner Einfachheit fragen. In der Untersuchung, die ausschließlich von der Einfachheit Gottes handelt, hat sich Thomas diese Frage nicht gestellt. Er geht aber in der 13. Untersuchung auf die Sache ein und meint, wenn wir an Gott herantreten, so machen wir uns von ihm einen Begriff, indem wir von den aus Gott auf das Geschöpf übergegangenen Vollkommenheiten rückschließen: Quae quidem perfectiones in deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum[14]).

Wir müssen danach Thomas dahin verstehen, daß für ihn die Einheit und Einfachheit Gottes unantastbar vorausgesetzt wird. Nun bezeichnen wir aber Gott secundum diversas rationes, und hierzu macht er sich selber den Einwand: Ratio, cui non respondet aliquid in re est vana; si ergo istae rationes sunt multae et res est una, videtur rationes istae sint vanae. Auf Grund der schon angeführten Entscheidung löst er die Schwierigkeit dahin auf, quod rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae, quia omnibus eis respondet unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum. Als weiteren Einwand führt er an: Magis est unum, quod est unum re et ratione quam quod est unum re et multiplex ratione: sed deus est maxime unus ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione. Und darauf weiß er zu erwidern, quod hoc ipsum ad perfectum dei unitatem pertinet, quod ea, quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contigit, quod est unus re et multipliciter secundum rationem: quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repraesentant[15]).

---

[13]) Ibidem.
[14]) S. th. I, 13_4.
[15]) Ibidem.

Soviel können wir jedenfalls den nun mitgeteilten Texten, deren Harmonisierung einige Schwierigkeiten bereitet, entnehmen, daß der geschöpflichen Ratiocinatio secundum rationes diversas im Schöpfer aliquid entspricht. Nun kommt aber die schwerwiegende Frage, ob ihr auch aliquid rationale vel ultrarationale entspricht. Wir müssen diese Frage nach unseren früheren Darlegungen unerläßlich stellen und erörtern. Thomas läßt den Diversae rationes auf der geschöpflichen Seite die una et simplex res auf Seiten des Schöpfers entsprechen. Irgendwie scheint das nicht zu genügen, denn es bleibt ja dabei letztlich offen, wie sich die Rationes diversae und die una et simplex res miteinander vertragen. Läßt die Simplex res eine Diversa ratiocinatio vollgültig zu, dann muß auch in ihr etwas divers sein; ist sie dagegen Sola solum simplicissima res, dann widerstreitet ihr unabänderlich auch jede Ratiocinatio diversa; oder kurz gesagt, der geschöpfliche Begriff secundum rationes diversas faßt den Schöpfer in seiner Einheit und Einfachheit nicht.

6. Greifen wir auf den vorher gebrachten Text zurück[16]), so dürfen wir die Entscheidungen der dreizehnten Untersuchung nicht für sich allein nehmen und pressen, denn dort scheint Thomas auf Seiten Gottes ein Fundamentum rationale in re im Auge zu haben. Nehmen wir das einmal an, so läßt sich unsere Frage daraufhin zurückschneiden, ob es für die geschöpfliche Ratiocinatio diversa in Gott ein physisches oder logisches Fundamentum rationale gebe.

Mehr in Anlehnung an Thomas wird man hier antworten wollen, man dürfe in Gott zwischen der una et simplex essentia seu natura im physischen Sinne und den Diversae proprietates im logischen Sinne unterscheiden. Aber damit ist die aufgewiesene Schwierigkeit nun doch nicht behoben. Zwar ist so die physische bzw. metaphysische Einfachheit Gottes dadurch sichergestellt. Aber nun geht es darum, wie sich denn in Gott seine Natur und sein Gesetz untereinander verhalten. Denn es läßt sich ja dann kaum noch dies Gesetz als eine Lex naturalis und diese Natur als eine Natura legalis ansprechen, wenn Wesen und Eigenschaften, Natur und Gesetz so weitgehend divergieren.

Will man an der Gültigkeit der geschöpflichen Ratiocinatio secundum rationes diversas gegenüber dem Schöpfer soweit als nur eben möglich festhalten, dann muß man schon ein Fundamentum rationale in objecto annehmen. Neigt man dazu, dieses vorerst als

---

[16]) Vgl. S. 53.

ein Fundamentum logice rationale anzusprechen, dann zieht dieses alsobald ein Fundamentum physice rationale nach sich oder setzt es voraus.

Damit stehen wir aber schon wieder mitten in der quälenden Frage, wie sich die Ratiocinatio diversa zu der Simplicitas dei verhält. In einem Falle löst sich die Frage von selbst und ihn scheint Thomas in etwa angenommen zu haben, daß nämlich omnes rationes diversae einmünden in solam simplicitatem. Auch wir nahmen früher Derartiges an, als wir die logische Einfachheit bestimmten; wir ließen im axiomatischen Sinne die Ratio finis bis an die Einfachheit heranreichen und in ihr aufgehen wie die Grenze im Grenzenlosen oder das Ende im Endlosen.

Doch ist dabei zunächst festzuhalten, daß unserer Auffassung nach die Einfachheit zwar nicht streng rational aber durchaus nicht irrational, sondern streng ultrarational ist. Ferner wurde bisher von uns die Einfachheit als ultrarational nur in Rücksicht auf die Ratio finis bzw. die Finalität angesprochen. Wenn wir Thomas darin recht verstehen, so würde er die Ultrarationalität der Einfachheit auch für die übrigen Rationen, also auch für die Rationes formae et causae behaupten.

In drei Fällen wäre ihm recht zu geben. 1. Wenn man diese allgemeine Ultrarationalität der Einfachheit als theologisches Postulat aufstellt, das blinden Glauben für sich fordere, auch wenn es logisch nicht einsichtig gemacht werden könne oder jeder Logik völlig widerstreitet. 2. Wenn es nach logischen Spielregeln gelingt, alle auftauchenden rationalen Gesichtspunkte einzeln und im Verbund per approximationen bis an die Einfachheit heranzuführen und in sie einmünden zu lassen. Inwieweit man Thomas in einem dritten Falle zustimmen kann, soll im folgenden aufgewiesen werden.

Wegen der übergroßen Schwierigkeit, im theologischen Felde, d. h. irgendwie auch stets im Bereiche des natürlichen oder übernatürlichen Glaubens vorläufige Untersuchungen anzustellen, erörtern wir die Frage, wie eine pluralistische Prädikation sich zur Einfachheit verhält, zunächst im Bereiche der Ontologie, von wo aus dann ja ein Schluß secundum analogiam entis auf Gott möglich ist.

IV. Einfachheit und Mannigfaltigkeit in der Seinslehre.

1. Die Einfachheit in der Seinslehre. / 2. Die rationale Distinktion im Seinsbegriff. / 3. Einfachheit und Mannigfaltigkeit. / 4. Die Bestimmung der axiomatischen Durchdringung. / 5. Wesen, Träger, Eigenschaft. / 6. Die logische Bestimmung der Durchdringung. / 7. Die logische Bestimmung der Mannigfaltigkeit. / 8. Die Reichweite der herausgestellten Axiomatik. / 9. Die rationale Struktur des Seinsbegriffs.

1. Nach der Lehre des Thomas von Aquin ist das Sein oberster Begriffsgegenstand und kann demnach nicht mehr unter einen noch übergeordneten Begriff gefaßt werden. In seiner weitesten Fassung sagt dieser Begriff Sein nichts unterschiedenes mehr aus, er läßt sich so nicht erfassen und begreifen. Inhalt gewinnt das Sein erst in seinen obersten Prädikaten, die man gewöhnlich unter dem Sammelnamen der Transzendentalien anführt. Hierunter gehören unter anderem das Wahre und Gute bzw. das Wahr-Sein und Gut-Sein. Diese Prädikate bezeichnen gewisse Eigentümlichkeiten oder Eigenschaften, die allem Sein eigen sind und darum gilt: Omne ens est verum et bonum. So sehr ist dies Wahr- und Gut-Sein dem Sein eigen, daß weder das Sein ohne Wahr und Gut noch das Wahre und Gute ohne das Sein für sich bestehen kann. Darum gilt auch umgewendet: Omne verum et bonum est ens. Ist nun aber mit dem Sein auch je das Wahre und Gute und mit dem Guten und Wahren auch je das Sein gegeben, dann kann mitstellvertretend auch je das Sein für Wahr und Gut und je das Wahre und Gute für das Sein stehen. Sein und Wahr, Sein und Gut sind so miteinander vertauschbar. Es gilt demnach: ens et verum convertuntur; ens et bonum convertuntur.

Diese so in Kürze gebotene Lehre vom Sein ist überaus deutungsfähig. Aus der neuzeitlichen Haltung heraus sehen wir sie zumeist unter psychologischem Aspekt. Dann spricht aus den Darlegungen der Scholastik ein noch ungebrochener Seinsoptimismus: Alles, was ist, ist Wahr und Gut; was nicht wahr und gut ist, wie etwa das Falsche und Böse, das ist auch nicht. Man meint dann oft, hier werde die unübersehbare Falschheit und Bosheit in der Welt nicht ernst genug genommen; die Seinsfreudigkeit

erscheint als weltfremd, denn es gäbe nun einmal das Übel als ein seinshaftes[1]). Man kann dagegen einwenden, es komme nicht darauf an, wie man das Übel erlebe oder sehe, sondern ob es sei, ob es sein könne. Aber all das bleibt im Fangnetz der Psychologismen hängen. Es geht uns aber nicht um das Ontische in psychischer Sicht, sondern um das Ontische in logischer Sicht, eben um Onto-Logik und nicht etwa um Onto-Psychik.

Es muß darum im Absehen von allen seelischen Deutungen ganz nüchtern untersucht werden, unter welchen logischen Annahmen die gegebenen Lehrsätze: Omne ens est verum et bonum vel omne verum et bonum est ens; ens et verum vel ens et bonum convertuntur logische Geltung beanspruchen können. Am ehesten kommen wir hier wie es scheint zu einem faßbaren Ergebnis, wenn wir die Sätze in ihrer Geltung in Zweifel ziehen und zusehen, was sich dann ergibt.

Wir nehmen also einmal an, es gelte: alles Gute ist Sein, weil das in etwa für sich einsichtig zu sein scheint. Dagegen soll die Umwendung: alles Sein ist Gut als irgendwie der alltäglichen Erfahrung widersprechend ausgeschlossen werden und demnach gültig heißen: alles Sein ist nicht Gut. Dann gibt es Sein, das Gut ist, und Sein, das Nicht-Gut ist. Das Sein im ganzen gesehen und im ganzen begriffen erscheint damit aus Gut und Nicht-Gut oder aus Gut-Sein und Nichtgut-Sein irgendwie zusammengesetzt. Schon der üblichen Lehrweise nach wird man sagen müssen, daß dann das Sein nicht mehr einfach und letztlich auch nicht mehr auf die Einfachheit bezogen bzw. beziehbar sei.

Zu ebendemselben Ergebnis führt die Annahme, daß Wahr oder sonst eine Seinseigenschaft je nur ihrerseits mit dem Sein vertauschbar sei (omne verum est ens etc.), weil dann sofort das Sein aus Wahr-Sein und Nichtwahr-Sein zusammengesetzt erscheint. Und was hier für das Wesen von Sein zutrifft, gilt wohl auch sonst für jedes Wesen, worauf wir später noch eingehen. Und wir gewinnen damit dann einen allgemeinen Grundsatz: Mit jeder Eigenschaft, die nur ihrerseits mit dem Wesen vertauschbar ist, erscheint das Wesen selber zusammengesetzt. Sehen wir indes von dem Begriff der Zusammensetzung ab, so dürfen wir ebenso gültig sagen, *das Sein oder sonst ein Wesen, das zugleich eine Eigenschaft und deren Gegenteil in sich begreift, kann nicht mehr als schlicht und einfach angesprochen werden.*

---

[1]) Vergl. F. J. von Rintelen: Albert der Deutsche und wir. Leipzig 1935, S. 23 f.

Gilt dagegen im Sinne der Scholastik beiderseits: Alles Sein ist Gut und alles Gute ist Sein, dann läßt sich zwischen Gut und Sein wie auch zwischen Sein und Gut keine Scheidung mehr durchführen und folglich von Gut aus auch nicht auf die Zusammensetzung des Seins schließen. Und wie hier so ist auch bei der beiderseitigen Vertauschbarkeit von Wahr oder sonst einer Eigenschaft mit Sein ein Schluß von der Eigenschaft auf die Zusammensetzung des Wesens von Sein völlig unbegründet und innerlich haltlos; denn es fehlt schlechthin jede Maßgabe, nach der er vollzogen werden könne. Danach müssen wir nun annehmen, daß allgemein noch nicht jede Eigenschaft bereits auf die Zusammensetzung des Wesens hinweist oder demgemäß der Einfachheit widerspricht.

Lediglich die nur einseitige Vertauschbarkeit von Eigenschaft und Wesen oder Proprietas und Essentia setzt die Zusammensetzung des Wesens voraus bzw. läßt die Einfachheit und Schlichtheit des Wesens nicht mehr zu. Da die beiderseitige Vertauschbarkeit von Wesen und Eigenschaft der Einfachheit nicht widerspricht, so ist sie mit ihr offenbar verträglich und entspricht ihr also. Bezeichnen wir nun solche Eigenschaften, die für das Wesen selber stehen können, so daß sich Wesen und Eigenschaft in beiderseitigem Sinne völlig vertauschen lassen, im strengsten Sinne als Wesenseigenschaften, dann gewinnen wir den Grundsatz: Einzelne Wesenseigenschaften widersprechen der Einfachheit des Wesens nicht.

Die beiderseitige Vertauschbarkeit von Wesen und Eigenschaft ist nun bereits mit der nur einseitigen Vertauschbarkeit von Wesen und Eigenschaft gegeben; denn der Satz: alles Sein ist Gut, schließt nämlich die Umwendung schon ein: alles Gut ist Sein, was sich aus dem inneren Verhältnis von Wesen und Eigenschaft ergibt. Darum gilt zusammenfassend: die nur einseitige Vertauschbarkeit von Wesen und Eigenschaft, z. B. ens est bonum entspricht, dagegen die nur einseitige Vertauschbarkeit von Eigenschaft und Wesen, z. B. bonum est ens widerspricht der Einfachheit des Wesens. Vom Standpunkt der Einfachheit aus läßt diese nur Eigenschaften im Sinne von Wesenseigenschaften zu. Oder in Kürze: Einem einfachen Wesen kommen nur Wesenseigenschaften zu.

Daß solche Ableitungen sich allerdings in ihrem vollen Gewichte einprägen, hindert einstweilen noch die zumeist recht oberflächlich gesehene Beziehung zwischen Wesen und Eigenschaft. Die Eigenschaft wird in ihrem Verhältnis zum Wesen etwa so begriffen

wie das Akzidenz zur Substanz[2]); sie tritt zum Wesen hinzu, sie kann auch fehlen, ohne daß dieses dadurch eine Einbuße erfährt. Wir fassen hier aber die Eigenschaft nicht etwa als Eignung (aptitudo) oder Zueignung (appropriatio), sondern durchaus als Eigenheit (proprietas) oder Eigentum (proprium). Jedes Wesen hat in seinem Eigenbereiche sein Eigentum bzw. seine Eigenheiten oder kurz sein Eigen; und dieses dem Wesen Eigene oder kurzum das Wesenseigene macht das Eigenwesen aus. Ein Wesen ohne Wesenseigen bzw. ohne Eigentum, Eigenheit, Eigenschaft oder dgl. mehr ist kein Eigenwesen und unserer Meinung nach auch überhaupt kein Wesen mehr. Das Wesen läßt sich also nur in seinem Eigen begreifen und das Eigen nur am Wesen. Wir kommen damit lediglich auf das scholastische Axiom zurück, es lasse sich das Sein als Wesen bzw. das Wesen des Seins nur in den Seinseigenschaften bzw. in dem Seinseigen begreifen. Als das dem Wesen des Seins zugehörige Eigen des Seins sprechen wir hierbei Wahr, Gut usw. an.

Fragen wir nach diesen Überlegungen, wie die Scholastik das Sein im Verhältnis zu seinen obersten Prädikaten oder zu seinen Eigenschaften begriffen hat, so dürfen wir sagen, es ist unter dem Blickpunkt der Einfachheit gefaßt. Formaliter ist das zwar nicht ausgesprochen worden, materialiter aber wohl eindeutig gegeben.

Auf eines muß dabei allerdings aufmerksam gemacht werden. Thomas würde sich vielleicht dagegen gewehrt haben, wenn jemand die physische Einfachheit des geschöpflichen Seins behauptet hätte, da in seinem Auge der Schöpfer allein einfach zu sein scheint. Wir müssen darum einschränkend sagen, die für das geschöpfliche Sein im transzendenten Sinne geltende Logik ist nach Maßgabe der obersten Seinsbestimmungen im Verhältnis zum Sein unter dem Blickpunkt der logischen Einfachheit konzipiert. Von hieraus gewinnen die überaus schlichten Sätze: Omne ens est bonum et omne bonum est ens erst ihr volles Gewicht. Für diese faßbare Ontologik ist die Einfachheit ein Angelpunkt.

2. Ist damit die Einfachheit als Axiom auch für die Ontologik erwiesen, so fragt sich, ob sie hier das einzige ihrer Art ist, was im folgenden untersucht werden muß. Wenn wie ausgeführt weder Gut noch Wahr, weder die eine noch die andere Wesenseigenschaft der Einfachheit des Seinswesens widerspricht, so bleibt doch noch zu

---

[2]) Für unsere Auffassung von dem Verhältnis zwischen Wesen und Eigenschaft möchten wir uns soweit als möglich auf den gegenüber der Scholastik modifizierten Substanzbegriff von Geyser berufen. Vgl. J. Geyser: Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Münster i. W. 1915, S. 437 f. u. a.

überlegen und nachzuprüfen, ob beide im Nebeneinander ihrer Erscheinung die Einfachheit des Seins nicht aufheben. Und das geschehe unter zwei Annahmen: erstens Gut und Wahr lassen sich nicht untereinander vertauschen; zweitens Gut und Wahr sind miteinander völlig vertauschbar.

Im ersten Falle scheint die Unvertauschbarkeit der Seinseigenschaften untereinander mit aller Deutlichkeit schon die Schlichtheit und Einfachheit aufzuheben bzw. auf die Zusammensetzung des Seinswesens schließen zu lassen. Doch ist hierzu zu überlegen: Würde die Unvertauschbarkeit von Gut und Wahr schon die Einfachheit des Seins aufheben, so daß es wie zusammengefügt oder auseinandergerissen erschiene, dann müßte die erfaßbare Zusammensetzung oder Auseinanderreißung des Seins doch eine solche aus Gut und Wahr sein, und es müßte sich demgemäß eine Scheidung zwischen dem nur Gut-Sein und dem nur Wahr-Sein durchführen lassen, bei der im Ergebnis Sein erschiene, das nur Gut und keinesfalls Wahr oder nur Wahr und keinesfalls Gut wäre. Gäbe es aber irgendwie Sein, das nicht Gut oder nicht Wahr wäre, dann ließen sich daraufhin Gut und Wahr nicht mehr als Wesenseigenschaften des Seins ansprechen, was doch gefordert war. Daraus läßt sich in positiver Wendung wieder ein allgemeiner Grundsatz gewinnen: Die Unvertauschbarkeit von Eigenschaften untereinander läßt nur dann die Einfachheit des Wesens als aufgehoben erscheinen, sofern diese Eigenschaften keine Wesenseigenschaften sind.

Nimmt man aber aus irgendwelchen, vielleicht noch nicht näher überprüften Rücksichten an, auch die Unvertauschbarkeit von echten Wesenseigenschaften untereinander hebe die Schlichtheit und Einfachheit des Wesens bereits auf, so stürzt man sich damit selbst freiwillig in ein ausweggloses ontologisches Dilemma. Denn einerseits muß jede einzelne Wesenseigenschaft als solche mit dem Wesen völlig vertauschbar sein, andererseits darf sie aber durchaus nicht mit ihm völlig vertauschbar sein, da sich ja nur so die angenommene Aufhebung der Einfachheit retten läßt.

Suchen wir uns das ontologisch noch besser zu verdeutlichen, so haben wir anzunehmen, daß Gut als Wesenseigenschaft alles Sein und darunter auch alles Wahr-Sein, insoweit es eben Sein ist, noch umfaßt. Ebenso umschließt Wahr als Wesenseigenschaft in allem Sein auch das Gut-Sein, insoweit es Sein ist. Soll nun trotzdem das Sein infolge des Bestehens von Gut und Wahr an oder im Sein unschlicht bzw. zusammengesetzt erscheinen, dann kann entweder alles Sein nun doch nicht Gut oder nun doch nicht Wahr sein, weil wir ja über andere Unterscheidungsmöglichkeiten nicht verfügen, womit Gut und Wahr dann keine Wesenseigenschaften sind.

Dieser Schwierigkeit, in die man sich mit einiger Mühe nach Belieben noch tiefer verbohren kann, ohne ihr dort auf den Grund zu kommen, wird man letztlich stets nur durch die allerdings nicht streng beweisbare Annahme des Grundsatzes entgehen: Die Unvertauschbarkeit von Wesenseigenschaften untereinander läßt mit voller Gültigkeit nicht auf die Beeinträchtigung eines Wesens in seiner Einfachheit schließen. Oder auch: Die Einfachheit des Wesens läßt Wesenseigenschaften und deren Unvertauschbarkeit untereinander zu.

Nehmen wir im zweiten Falle an, Gut und Wahr seien untereinander völlig vertauschbar, so widerspricht diese Vertauschbarkeit der Eigenschaften untereinander der Einfachheit zwar nicht hinsichtlich der Zusammensetzung oder Auseinanderspaltung. Dafür geraten wir aber in eine andere Schwierigkeit. Denn, wie wir ausführten, widerspricht der Einfachheit insbesondere jede Verdoppelung, Verdreifachung, Vervielfachung. Uns springt die Sorge an, ob bei der Vertauschbarkeit der Eigenschaften untereinander das Wesen nicht vervielfacht erscheint, sei es in sich selbst oder in der Aussage über es. Diese Gefahr ist erst dann gebannt, wenn sich Gut und Wahr auseinander halten lassen. Soll jede Verdoppelung restlos ausgeschaltet werden, dann müssen sich Gut und Wahr mit aller Bestimmtheit restlos auseinander halten lassen.

Das ist aber nur möglich, wenn sich Gut von Wahr und Wahr von Gut irgendwie unterscheidet, wenn Gut und Wahr voneinander verschieden sind oder voneinander distinguiert werden können; wenn es mit anderen Worten im Seinsbegriff und im Sein selber eine Distinktion gibt. Inwieweit Gut und Wahr voneinander verschieden sind, insoweit gleichen sie sich nicht und lassen sich dementsprechend auch nicht tauschen. Bei restloser Unterscheidung, die allein jede Vervielfachung restlos ausschließt, ist restlose Unvertauschbarkeit der Eigenschaften untereinander selbstverständlich.

Und so kommen wir zu dem Schluß: Die Einfachheit des Wesens läßt Wesenseigenschaften zu, erfordert aber die Unvertauschbarkeit solcher Wesenseigenschaften untereinander. Stellen wir nochmals heraus, daß Wesenseigenschaften solche Eigenschaften des Wesens sind, die mit ihm völlig, d. h. wechselseitig vertauschbar sind, dann können wir dahin zusammenfassen: Die Einfachheit läßt beim Wesen Eigenschaften zu, erfordert aber deren Vertauschbarkeit mit dem Wesen sowie deren Unvertauschbarkeit untereinander. Wesenseigenschaften sind dann solche Eigen-

schaften eines Wesens, die mit dem Wesen vertauschbar, untereinander aber unvertauschbar sind.

Meinten wir früher, die Ontologik der Scholastik für die obersten Seinsbestimmungen sei, wenn auch formaliter non expresse so doch materialiter explicite unter dem Blickpunkt der Einfachheit konzipiert, so können wir diese Ansicht dadurch überprüfen, daß wir zusehen, ob man neben der Vertauschbarkeit von Sein mit Gut und Wahr auch die Unvertauschbarkeit von Gut und Wahr untereinander behauptet hat. Leider ist nun dieses überaus wichtige Problem der Ontologie in den Schulen nicht genügend berücksichtigt worden, so daß auf die lehrgeschichtliche Seite dieser Frage nicht näher eingegangen werden kann und wir uns hier mit einigen dürftigen Feststellungen begnügen müssen.

Zumindest scheint Albert der Große schon auf diese Problematik gestoßen zu sein, da er schreibt: licet ens, verum, bonum conventantur secundum supposita: tamen non convertuntur secundum esse et rationem. Ens enim dicitur per comparationen ad causam efficientem, verum ad causam formalem et bonum ad causam finalem; et per talem diversitatem sunt de vestigio non synonima[3]). Deutlich wird hier unterschieden zwischen der Vertauschbarkeit secundum supposita und der Unvertauschbarkeit secundum esse et rationem oder wie er ein andermal sagt secundum intentiones nominum: quamvis unumquodque ipsorum aliquo modo inducat rationem alterius secundum modum existendi quam habet[4]). Auch an anderen Stellen hat er sich zu dieser Frage geäußert[5]). Trotzdem hat er unserer Einsicht nach den letzten axiomatischen Zusammenhang bei aller Kühnheit seiner Gedankenführung noch nicht entdeckt, da er, wie aus neuerlich erschlossenen Quellen ersichtlich wird, auch die Vertauschbarkeit der Seinseigenschaften untereinander behauptet hat, z. B. verum convertitur cum bono[6]). In schlagender Kürze findet sich diese Fragestellung in ähnlichen Worten noch in einem Thomas wohl fälschlich abgesprochenen[7]) Opusculum „De natura generis:

---

[3]) S. th. I, tr. 3. 15, membr. 1, art. 1, part. 2, assign. 4.

[4]) S. th. I, tr. 6, qu. 28 solut.

[5]) Vgl. die von Heinrich Kühle in: Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien, in Philosophia Perennis, von F. J. von Rintelen, Regensburg 1930, Bd. 1, S. 131 f., namhaft gemachten Texte.

[6]) Summa de bono, qu. 1, a. 4, p. 3.

[7]) Vergleiche Grabmann, Martin, Die Werke des hl. Thomas von Aquin. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, begründet von Clemens Baeumker, Münster 1931[2], Bd. XXII, H. 1—2, S. 307—311.

Sunt autem sex transcendentalia: videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum, quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur[8]). Schon mit Berufung auf diese kargen Texte kann man nun von einer Distinctio rationalis im Seinsbegriff und auch im Sein sprechen[9]).

Thomas scheint sich in dieser Bündigkeit zu unserer Frage sonst nicht geäußert zu haben. Trotzdem ist ihm die Distinctio rationalis im Sein durchaus nicht fremd. So behauptet er einmal: manifestum est, quod bonum rationem finis importat: sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis et rationem causae formalis[10]). Obwohl diese Worte an die obige Ausführung Alberts gemahnen, scheint Thomas die rationale Ausgestaltung des Seinsbegriffes, der Albert trefflich vorgearbeitet hatte, nicht nachdrücklich in Angriff genommen zu haben.

Auf der Ebene Alberts hatte das ontologische Wahre mit dem ontologischen Guten auf einer Stufe gestanden, während Thomas mehr die Gegenüberstellung von bonum in re und verum in mente[11]) bevorzugte. Dabei hält er daran fest: verum habet fundamentum in re[12]) und ratio veri sequitur rationem entis. Dieser thomistische Wahrheitsbegriff ist ontologisch gesehen nicht eindeutig. Man kann in seinem Sinne nicht mehr den Unterschied zwischen dem Wahren und Guten wie jenen zwischen der Ratio causae formalis und der Ratio causae finalis bzw. zwischen der Ratio formae und der Ratio finis herausstellen[13]). Wenigstens im Vorübergehen muß auf diese Schwierigkeit aufmerksam gemacht werden, die dringend der Aufhellung bedarf.

---

[8]) Editio Parmiensis, Tom. XVII, opusc. XXXIX, c. II, p. 8.

[9]) Auf diese bedeutsamen Stellen hat hingewiesen: Günther Schulemann, Die Lehre von den Transcendentalien in der scholastischen Philosophie. Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, herausgegeben von Artur Schneider und Wilhelm Kahl, Bd. IV, H. 2, Leipzig 1929, S. 34 f. und 45, ohne sie indes systematisch auszuwerten.

[10]) S. th. I, 5$_4$.

[11]) Vgl. S. th. I, 16$_1$.

[12]) Quaest. disp. de veritate, qu. 1, art. 1.

[13]) Vgl. Gottlieb Söhngen, Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom ens et verum convertuntur als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation. Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Bd. II, H. 4. Münster in Westfalen 1930, S. 116 ff., dessen Interpretationen in der hier gesehenen Richtung noch keinen sicheren Schluß erlauben. Es sei zum Vergeiche darauf aufmerksam gemacht, daß nach Thomas, S. th. I, 5$_4$: pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis, während es ja bei Albert hieß: dicitur per comparationem . . . verum ad causam formalem.

3. Läßt man im Absehen von diesen Schwierigkeiten im Einzelnen Distinctio rationalis im Seinsbegriff gelten, dann stehen wir vor der früher schon erörterten Frage, um was für eine Distinctio rationalis es sich hier handelt; gibt es rationale Unterschiede im Sein selber, geht es um eine Distinctio rationis ratiocinatae; oder liegen die Unterschiede auf seiten des Begreifenden, geht es um eine Distinctio rationis ratiocinantis. Gibt es etwa nur deshalb den Unterschied zwischen Gut und Wahr im Objekt, weil es den Unterschied zwischen Wille und Vernunft im Subjekt gibt; denn das Objekt ist unmittelbar ja nur für den Willen gut und nicht für die Vernunft, wie unmittelbar auch nur für die Vernunft wahr und nicht für den Willen. Nachdem wir so die Frage nach der Distinctio rationalis aus dem theologischen in den ontologischen und nun in den psychologischen Bereich getragen haben, läßt sie sich nicht weiter mehr zurücknehmen und wir müssen sie unabweisbar zu beantworten suchen.

Handelt es sich lediglich um eine Distinctio rationis ratiocinantis, so geht es letztlich um die logische Struktur unserer Auffassung. Und wir dürfen nach allen bisherigen Überlegungen folgern, daß dann irgendwie unsere Auffassung an der Einfachheit als oberstem Blickpunkt ausgerichtet oder auf sie bezogen ist. Die Einfachheit unserer Auffassung ist dann dafür maßgebend, daß jede Seelenkraft für sich einen einfachen Aspekt von ihrem Gegenstand gewinnt.

Von dort her erklärt sich dann, warum der Wille das Sein als ein Gut-Sein begreift, warum er alles Sein als Gut und alles Gut als Sein erfaßt, warum für ihn Sein und Gut vertauschbar ist. Der Wille sieht das Sein eben einfach als Gut-Sein und nicht noch sonst irgendwie. Und weil die Vernunft ebenso auf einfache Art vor das Sein gestellt ist, begreift sie es eben einfach als ein Wahr-Sein. Und so einfach sieht sie das Sein als ein Wahr-Sein bzw. als Wahr und das Wahr-Sein bzw. Wahr als Sein, daß ihr Sein und Wahr einfach vertauschbar erscheinen. Und genau so einfach sieht sich etwa daneben die Liebe vor das Vollkommene gerückt und erfaßt alles Sein einfach als Vollkommen und alles Vollkommene einfach als Sein usw.

So erklärt die Einfachheit als logisches Axiom unserer Auffassung gar viel, aber doch eben nicht alles. Wird im Lichte der letzten Einfachheit alles miteinander vertauschbar, dann müßten sich eigentlich doch auch die Eigenschaften untereinander vertauschen lassen, sofern die Einfachheit allein unsere Auffassung beherrscht. Nun erscheint an dieser Stelle aber eine Paradoxie,

die früher schon entwickelt wurde und die jetzt nochmals namhaft gemacht werden soll[14]).

Nimmt man nämlich unter dem Blickpunkt der Einfachheit die Vertauschbarkeit der einzelnen Prädikation mit dem Suppositum an, so folgt beim strengen Festhalten an der Einfachheit die Unvertauschbarkeit der Prädikationen untereinander. Nimmt man aber unter dem Blickpunkt der Einfachheit die Vertauschbarkeit der Eigenschaften untereinander an, dann ergibt sich die Vervielfachung des Suppositums. Geht man also von dem Verhältnis zwischen Suppositum und Eigenschaften aus, so bleibt das Verhältnis der Eigenschaften untereinander offen. Sucht man diese Lücke zu schließen, so drückt man den Zwiespalt der Vervielfachung ins Suppositum hinab.

Eine derartige Paradoxie entsteht aber stets nur auf der Voraussetzung einer ungenügenden Axiomatik und läßt sich von dort her an der Wurzel beheben. Dies Ungenügen der herausgestellten Axiomatik kann einmal darauf beruhen, daß die angenommenen Axiome verfehlt d. h. unzutreffend sind. Nun nahmen wir bisher aber nur ein letztes Axiom an, nämlich die Einfachheit. Wäre es überhaupt nicht am Platze, dann dürfte es die Problematik im ganzen eher verdunkeln als erhellen; nun schien aber im Lichte der letzten Einfachheit gar vieles erklärlich. So kann nun das axiomatische Ungenügen zum andern darauf beruhen, daß die Axiomatik wohl zutreffend aber unzureichend ist; d. h. die Einfachheit reicht allein nicht hin, um alles zu erklären, und wir sehen uns darum, einerseits um der aufgewiesenen Problematik gerecht zu werden, andererseits um der drohenden Paradoxie zu entgehen, genötigt, noch ein weiteres bzw. mehrere Axiome hinzuzunehmen.

Von der Einfachheit aus kamen wir dazu, die Vertauschbarkeit von Wesen und Eigenschaften und die Unvertauschbarkeit der Wesenseigenschaften untereinander anzunehmen. Nun ist die restlose Unvertauschbarkeit etwa von Gut und Wahr als Wesenseigenschaften des Seins aber erst dann erreicht, wenn Gut und Wahr je etwas ihnen Eigenes oder nur ihnen Eigentümliches aufweisen, wodurch sie dem Wortsinne nach eben als Eigenschaften oder Proprietäten von allem sonstigen, auch von den anderen Eigenschaften noch als geschieden im distinkten Sinne auftreten. Bei einem Nebeneinander von mehreren Eigenschaften muß eine jede sich von allen anderen durch ihre Eigenartigkeit ausweisen, muß ihnen gegenüber je und je etwas Anderes, Neuartiges hinzubringen.

---

[14]) Vgl. oben S. 61.

Ein solches Neben- und Miteinander von je eigenartigen, gegeneinander nicht abgestuften Elementen läßt sich nicht mehr unter dem Blickpunkt der Einfachheit erfassen und hierfür wird ein neuer Begriff notwendig. Wir nennen an dieser Stelle die Mannigfaltigkeit, deren Umfang und Inhalt sich nach dem bisherigen ja von selbst ergibt. Und damit erhalten wir für den früheren Grundsatz die glücklichere Fassung: Die Einfachheit des Wesens läßt Wesenseigenschaften zu, erfordert aber deren Mannigfaltigkeit. Oder auch kürzer: Die Einfachheit des Wesens läßt die Mannigfaltigkeit der Wesenseigenschaften zu und erfordert sie.

Sprachen wir früher von der Einfachheit wie von einem logischen Axiom, so billigen wir diese Auszeichnung ebenso auch der Mannigfaltigkeit zu, und zwar deshalb, weil unter diesen Begriff ein Bereich fällt, der außerhalb der axiomatischen Reichweite der Einfachheit liegt und selber wieder axiomatisch sein wird, was wir indes nach Möglichkeit noch aufzuweisen haben. Da wir genau den logischen Ort oder Topos der Mannigfaltigkeit von der Einfachheit her ermittelten, können wir feststellen, daß sich beide Begriffe nicht decken, sonst wäre der zweite neben dem ersten nicht noch notwendig geworden. Decken sie sich also nicht, so schließen sie sich indes auch nicht wie etwa Wahr und Falsch aus; denn was sich ausschließt, strebt haltlos auseinander und macht sich nicht wechselseitig erforderlich.

Dennoch erfordern sie sich wiederum nicht so, daß man aus dem Bereiche der Einfachheit fast unbemerkt in den Bereich der Mannigfaltigkeit hinüberwechseln kann. Erinnert sei in diesem Zusammenhange nochmals an jene voraufgeschickte Begriffssicherung, daß Mannigfaltigkeit bzw. Vielfältigkeit nicht Vielfachheit und Einfachheit nicht Einfaltigkeit bedeutet. Zwischen Einfachheit und Mannigfaltigkeit besteht ein Gegensatz; aber kein derartiger, daß er nicht überbrückt werden könnte, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar, was wir nun aufzuhellen haben.

4. Denn an dieser Stelle erhebt sich sofort die Frage, ob sich zwei derartige Axiome wie die Einfachheit und Mannigfaltigkeit wechselseitig genügen können; ob dieser versöhnliche Gegensatz zwischen beiden nicht nach dem inneren Ausgleich verlangt. Läßt sich dies ohne weiteres nicht abweisen, so wollen wir uns hier bereits um diesen Ausgleich oder auch um den engeren Zusammenklang von Mannigfaltigkeit und Einfachheit bemühen.

Der kann damit gegeben sein, daß zwei niedere Gegebenheiten oder Daten irgendwelcher Art in einer höheren Gegebenheit übereinkommen; bzw. daß zwei Niedere zu einem Höheren zusam-

mentreten oder daß ein Höheres in zwei Niedere auseinandertritt. Das macht insofern bedeutsame, meist viel zu wenig beachtete Schwierigkeiten, als sich die Stufen oder Ebenen, in denen das Niedere und Höhere liegt, nicht bestimmen lassen.

Wir bestimmten früher die Einfachheit per approximationem secundum rationem finis als eine Ultrarationalität. Gibt es noch etwas Höheres als die ultrarationale Einfachheit, dann muß es auch über die Ultrarationalität noch hinausliegen. Man könnte hier eine Suprarationalität einführen wollen, die über alles Rationale schlechthin hinausführe. Es entsteht dann nur die Schwierigkeit, qua via man diese Suprarationalität erreichen kann, ob sie in der Abkehr von aller Rationalität nicht schlechthin der Irrationalität verfällt u. a.

Geläufiger ist, einen derartigen versöhnlichen Gegensatz innig aufeinander hingeordnet oder angelegt zu sehen, so daß zwischen beiden auf derselben Stufe oder Ebene ein innerer Ausgleich erreicht wird. Meist meint man dann, die Gegensatzseiten durchdringen einander[15]). In unserem Falle wäre das Ergebnis solcher wechselseitigen Durchdringung eine einfache Mannigfaltigkeit und eine mannigfaltige Einfachheit, wodurch die schon festgestellte Verträglichkeit zwischen der Einfachheit und der Mannigfaltigkeit sich herrlich offenbarte. Das Ergebnis ist wohl erwünscht, doch wird dabei von jeher eine bedeutsame Schwierigkeit übersehen, auf die man allerdings erst in der axiomatischen Logik so recht aufmerksam wird. Denn Axiome sind letzte Begriffe, letzte Eigentlichkeiten, die mit den neben ihnen stehenden Begriffen nichts gemein haben. Ihre wechselseitige Zuordnung muß sich lediglich aus dem Zusammenspiel der Begriffe bzw. näher aus der Syntax der zwischenbegrifflichen Verhältnisse ergeben, was wir wenig später an dem Begriffszusammenhang zwischen Anfang—Mitte—Ende erläutern werden.

Sollen in Anwendung dieser Überlegungen Einfachheit und Mannigfaltigkeit axiomatische Begriffe sein, dann dürfen sie nachweislich keine unmittelbaren Gemeinsamkeiten enthalten. Wenn wir aber sagen, Einfachheit und Mannigfaltigkeit seien die beiden Gegensatzseiten eines versöhnlichen Gegensatzes, die einander durchdringen, so weisen ja beide Begriffe bereits eine unbestreitbare Gemeinsamkeit auf, nämlich die Tendenz zur Durchdringung, und bei dieser

[15]) Für die Lösung des hier umkreisten Problems hat namentlich R. Guardini in zahlreichen Büchern und Aufsätzen fördernde Aufhellungsarbeit geleistet. Wir nennen hier nur sein schon etwas zurückliegendes systematisches Werk: Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925, über das er logisch-strukturell neuerlich nicht hinausgewachsen zu sein scheint. Verfasser verdankt diesen Werken mancherlei sinnaufschließende Anregungen.

gemeinsamen Funktion lassen sie sich nun streng gesehen nicht mehr als axiomatische Begriffe ansprechen. Sollen Einfachheit und Mannigfaltigkeit je für sich und im Verbund miteinander axiomatische Begriffe sein und bleiben, so muß man die genannte Gemeinsamkeit je einem allein zusprechen oder beiden absprechen.

Hat die Mannigfaltigkeit für sich die Tendenz zur Durchdringung, so erklärt sich damit das Phänomen einer mannigfaltigen Einfachheit, bei dem sich die Einfachheit von der Mannigfaltigkeit her durchdrungen oder gesättigt zeigt. Unerklärt bleibt dabei das Phänomen einer einfachen Mannigfaltigkeit, d. h. einer Mannigfaltigkeit ohne jede innere Vervielfachung irgendwelcher Art, bei der sich die Mannigfaltigkeit von der Einfachheit her durchdrungen oder gesättigt zeigt. Es läßt sich nur dadurch erklären, daß man der Einfachheit die Tendenz zur Durchdringung beilegt.

Damit stehen wir aber recht gesehen bereits wiederum mitten in einer unentwirrbaren Paradoxie. Denn spricht man der Einfachheit oder der Mannigfaltigkeit die Tendenz zur Durchdringung oder die Funktion der Sättigung zu, so läßt sich damit je nur die einfache Mannigfaltigkeit oder nur die mannigfaltige Einfachheit, nicht aber beides miteinander erklären, wie es nötig ist. Spricht man aber sowohl der Einfachheit wie auch der Mannigfaltigkeit die Tendenz zur Durchdringung zu, so nimmt man damit den Begriffen ihre axiomatische Bedeutung, weil dann für das Neben- und Miteinander von Einfachheit und Mannigfaltigkeit eben die Mannigfaltigkeit und Einfachheit der axiomatischen Begriffe nicht mehr gewahrt ist, da sie ja infolge ihrer Gemeinsamkeit nicht mehr je und je durchaus eigenartig sind, usw.

Dieser Paradoxie können wir wiederum nur vom Axiomatischen her begegnen, indem wir unsere bisherige Axiomatik in der Annahme, daß sie wohl zutreffend, aber noch nicht hinreichend sei, nochmals erweitern. Und wir bereichern sie nun dadurch, daß wir die Tendenz zur Durchdringung sowohl der Einfachheit als auch der Mannigfaltigkeit absprechen und die Durchdringung für sich als einen axiomatischen Begriff inmitten von Mannigfaltigkeit und Einfachheit ansprechen und ausgeben. Man kann hier nun einwenden, eine solche Durchdringung gebe es nicht, weil es nie für sich allein faßbar werde; denn niemals durchdringe etwa die Durchdringung als solche die Mannigfaltigkeit oder die Einfachheit, sondern stets durchdringe das Mannigfaltige das Einfache oder das Einfache das Mannigfaltige. Die logische Struktur dieses Einwandes können wir uns am leichtesten an dem Zusammenspiel zwischen den Begriffen: Anfang—Mitte—Ende verdeutlichen.

Auch wenn z. B. Anfang und Ende unmittelbar nichts miteinander gemein haben, so ist doch ein Zusammenhang zwischen ihnen gegeben, wenn sie neben- und miteinander erscheinen, denn es ist uns geläufig, zwischen beiden noch die Mitte zu sehen, über die oder in der sie überein kommen. Die Mitte stiftet den Sinnzusammenhang zwischen Anfang und Ende; sie selber ist aber weder Anfang noch Ende, sondern durchaus nur Mitte zwischen Anfang und Ende; sie gehört weder allein zu diesem noch allein zu jenem, sondern auf ihre Weise gleichmäßig zu beiden.

Für sich allein ist die Mitte nicht möglich; sondern ehe eine Mitte faßbar werden kann, muß es schon Anfang und Ende geben. Nun kommt man aber etwa vom Anfang aus doch nicht erst über das Ende zur Mitte, sondern man steht auf halbem Wege vom Anfang her zum Ende hin oder auch umgekehrt vom Ende her zum Anfang hin in der Mitte. Logisch gefaßt heißt das, man verhält sich in der Mitte vom Anfang oder Ende her zum Ende oder Anfang hin; es ergeben sich somit zwei Verhältnisse: Anfang und (oder über bzw. durch) Mitte zu Ende, und Ende und (oder über bzw. durch) Mitte zu Anfang. Soll Mitte eben Mitte zwischen Anfang und Ende sein, dann kann es nicht nur die weiterführenden Verhältnisse vom Anfang über Mitte zum Ende und umgekehrt geben, sondern dann muß es auch vom Anfang her noch einen Zwischenraum zur Mitte hin oder ein Sonderverhältnis von Anfang zu Mitte und ebenso auch ein Sonderverhältnis von Ende zu Mitte geben.

So kommen wir zu insgesamt vier Verhältnissen, die zwischen Anfang—Mitte—Ende bestehen: 1. Anfang zu Mitte; 2. Anfang über Mitte zu Ende; 3. Ende zu Mitte; 4. Ende über Mitte zu Anfang. Bemerkenswert an diesem Verhältnisgewebe ist hier für uns die Feststellung, daß die Mitte für sich nicht faßbar wird, was sich logisch so darstellt, daß von ihr allein kein Verhältnis abhängig ist; sondern in jenen Verhältnissen, in denen die Mitte auch als Verhältnisträger eines von ihr abhängigen Verhältnisses erscheint, ist sie jeweils mit einem anderen Verhältnisträger verbunden und ermöglicht gerade dadurch erst die Übereinkunft zwischen Anfang und Ende.

An Stelle der Mitte steht im metalogischen Axiomensystem die Durchdringung. Auch sie erscheint nicht für sich allein als Verhältnisträger, sondern sie taucht als verbindendes und verbündetes Mittelglied nur in Gemeinschaft mit einem der anderen Axiome auf. Im Bunde mit der Durchdringung verhält sich die Mannigfaltigkeit zur Einfachheit, und die Einfachheit tritt über die Durchdringung in ein Verhältnis zur Mannigfaltigkeit. Nach der voraufgeschickten Klärung gelingt es, in diesen Wendungen die Selbständigkeit eines

mittleren Axioms ansichtig werden zu lassen, wenn es sich auch nicht unmittelbar, sondern als unbedingt mittleres eben auch nur mittelbar, d. h. immer nur von der Mannigfaltigkeit oder Einfachheit her fassen läßt.

Zur Erklärung der bisher aufgewiesenen Phänomene benötigen wir also drei logische Axiome: Mannigfaltigkeit, Durchdringung, Einfachheit. Betrachten wir die so herausgestellte logische Axiomatik im ganzen, so handelt es sich unserer Meinung nach nicht um eine letztlich einpolige Konzeption, in der zwei Gegensatzseiten in einem höheren Dritten übereinkommen etwa nach dem Hegelschen Schema: Thesis—Antithesis—Synthesis, das irgendwie von unten nach oben gesehen ist und in der Umwendung zeigen würde bzw. zeigen müßte, wie eine jede höhere Einheit in eine niedere Zweiheit auseinander tritt. Nach Abweisung des logischen Monismus handelt es sich auch nicht um eine letztlich zweipolige Konzeption, in der zwei Gegensatzseiten unversöhnlich auseinander streben oder versöhnlich unmittelbar ineinander übergehen, wodurch negativ oder positiv die Gegensätzlichkeit der beiden Pole aufgehoben wird. Nach Abweisung auch des logischen Dualismus geht es um eine letztlich dreipolige Konzeption, bei der zwei Gegensatzseiten in einem mittleren Dritten, das mit ihnen auf einer Stufe steht oder in einer Ebene liegt, übereinkommen. Hier kommen also zwei Dinge in einem Dritten oder über ein Drittes überein, das sie durch sich verbindet. Erst kraft der Durchdringung wird die Mannigfaltigkeit auch einfach und die Einfachheit auch mannigfaltig.

5. Trotz dieser logisch-axiomatischen Vorwegnahme sind wir jedoch nur berechtigt, neben der Mannigfaltigkeit und der Einfachheit noch ein weiteres Axiom anzunehmen, wenn sich mit ihrer Hilfe allein nicht all das erklären läßt, was uns Schwierigkeiten bereitet. Nun wurde vorhin die Annahme der Mannigfaltigkeit neben der Einfachheit vonnöten, als wir das Mit- und Zueinander von Wesenseigenschaften logisch begreifen wollten. Dabei verhalten sich zunächst Wesen und Eigenschaften zueinander wie Einfachheit und Mannigfaltigkeit, und es gehören logisch gesehen irgendwie Wesen und Einfachheit, Eigenschaften und Mannigfaltigkeit zusammen.

Nun ergab sich aber die Mannigfaltigkeit nicht bei der Betrachtung der einzelnen Eigenschaften je für sich, etwa von Gut und Wahr beim Sein, sondern erst im Mit- und Zueinander verschiedenartiger Eigenschaften. Wie aber das Verschiedenartige nicht zusammen sondern auseinander strebt oder nicht zusammen sondern auseinander fällt, da es in sich keinen Halt findet, so finden auch die verschiedenartigen Eigenschaften nicht in oder für sich, son-

dern erst im Wesen ihren Halt. Dadurch erscheint nun die Mannigfaltigkeit im Wesen, und diese Mannigfaltigkeit des Wesens läßt einfache Eigenschaften zu.

Verlangte vorhin die Einfachheit des Wesens nach einer bestimmten Mannigfaltigkeit, die wir dann in einer Mannigfaltigkeit von Wesenseigenschaften namhaft machten, so verlangt jetzt die Mannigfaltigkeit des Wesens nach einer bestimmten Einfachheit, wobei wir in einem neuen Sinne auf die Eigenschaften stoßen. Von hieraus erhalten wir eine Reihe von Sätzen.

Von seiten des Wesens verlangt dies Wesen in seiner Mannigfaltigkeit nach der Einfachheit der Eigenschaften und in seiner Einfachheit nach einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften. Von seiten der Eigenschaften verlangen die Eigenschaften in ihrer Einfachheit nach der Mannigfaltigkeit des Wesens und in ihrer Mannigfaltigkeit nach der Einfachheit des Wesens. Damit erscheinen nun sowohl das Wesen als auch die Eigenschaften je sowohl mannigfaltig als auch einfach bzw. in logisch transzendentem Sinne auf Mannigfaltigkeit und Einfachheit bezogen. Da sich die Gültigkeit dieser Feststellungen ohne weiteres nicht anzweifeln läßt, so erfordern sie weitere Klarstellungen.

Verhalten sich, wie sich eben ergab, Wesen und Eigenschaft wie Mannigfaltigkeit und Einfachheit oder auch wie Einfachheit und Mannigfaltigkeit, so erscheinen dabei Wesen von Eigenschaft wie Mannigfaltigkeit von Einfachheit bzw. umgekehrt deutlich geschieden. Nun sollten aber, wie wir früher nach Maßgabe der Einfachheit herausstellten, die Eigenschaften in ihrer innigsten Verflechtung mit dem Wesen Wesenseigenschaften oder wesentliche Eigenschaften sein, in denen das Wesen zum Ausdruck kommt.

Damit wird aber schon ungeprüft vorweggenommen, daß sich die Geschiedenheit von Wesen und Eigenschaft überwinden läßt. Hier ist schon mit einem Band gerechnet, das jede innere Trennung oder Zerrissenheit aufhebt und dafür in Innigkeit verwandelt. Diese Trennung ist dann aufgehoben und diese Innigkeit dann gegeben, wenn je und je mit dem Wesen auch die Eigenschaften, mit der Mannigfaltigkeit auch die Einfachheit und ebenso umgekehrt mit der Einfachheit auch die Mannigfaltigkeit, mit den Eigenschaften auch das Wesen derart erscheint, daß wir in vollgültigem Sinne von wesentlichen Eigenschaften und eigenschaftlichem, eigentümlichem, eigentlichem oder kurz eigenem Wesen, von einfacher Mannigfaltigkeit und von mannigfaltiger Einfachheit sprechen können.

Diesem Verlangen, daß das Wesen auch in der Eigenschaft, die Eigenschaft auch im Wesen, daß die Mannigfaltigkeit auch in der Einfachheit und die Einfachheit auch in der Mannigfaltigkeit auftauchen soll, scheint vorerst eine Gesetzlichkeit entgegen zu stehen, die man in der Lehre von den Körpern als Undurchdringlichkeit bezeichnet: Wo ein Körper ist, kann nicht zugleich ebenso ein zweiter sein. Sie scheint es auch zu verwehren, daß etwa Sein ganz Gut und zugleich ebenso auch ganz Wahr ist, obwohl Wahr und Gut sich nicht gleichen; daß etwa ein Wesen sowohl mannigfaltig als auch einfach ist, obwohl Mannigfaltigkeit und Einfachheit sich nicht decken, ja in einem versöhnlichen Gegensatz zu einander stehen.

Damit aber mit logischer Vollgültigkeit alles Sein gut und wahr werden kann, damit ein einfaches Wesen mannigfaltige Eigenschaften haben kann usw., müssen wir noch ein drittes mittleres Axiom annehmen, das alle diese sonst unentwirrbaren Schwierigkeiten mit einem Griffe an ihrer Wurzel behebt. Und hier kommen wir auf das früher entwickelte Axiom von der Durchdringung oder von der Innigkeit zurück.

6. Wenigstens im dürftigsten Umrisse muß nun noch der Nachweis versucht werden, daß die Mannigfaltigkeit und Durchdringung mit der Einfachheit auf einer Stufe stehen. Das ergibt sich dann, wenn auch für diese axiomatischen Begriffe je ein gleichrangiger Geltungsbereich und ein ebenbürtiges Bestimmungsverfahren aufgezeigt werden kann.

Per prius bezogen wir bisher die Mannigfaltigkeit auf das Wesen und die Einfachheit auf die Eigenschaften, so daß wir per prius Wesen und Eigenschaft sich wie Mannigfaltigkeit und Einfachheit entsprechen ließen. Gibt es nun zwischen Einfachheit und Mannigfaltigkeit noch die mittlere verbindende Durchdringung, so fehlt nun offenbar auch zwischen Wesen und Eigenschaft noch ein mittleres Drittes, das die Verbindung zwischen beiden herstellt.

Wenn damit auch eine Neuerung eingeführt werden müßte, was aber glücklicherweise nicht notwendig wird, so ist die Forderung nach dieser Vermittlung zwischen Wesen und Eigenschaft nach den herausgestellten logisch axiomatischen Voraussetzungen unerläßlich. Wir nennen darum an dieser Stelle mit einem Worte den Träger, den Träger von Wesen und Eigenschaften. Unter Träger begreifen wir damit jene Gegebenheit, die als tragendes Prinzip in wechselnden Abstufungen das Wesen wie seine Last zu tragen hat. Das Wesen lastet auf dem Träger, so daß er wechselnd bald als das Unterworfene und Unterstellte oder Unterlegte, eben als Subjectum bzw. Objectum oder Suppositum bzw. Substratum, bald als das darunter

Liegende, eben als τὸ ὑποκείμενον, bald als das darunter Stehende, eben als Substantia, Subsistentia, Subsistens, ὑπόστασις erscheint. In diesem Sinne heißt es dann etwa auch, Gott und Seele sind Träger mit Wesen und Eigenschaften, wobei der Träger zu allem sonstigen zumeist auch je noch der Namensträger der Gegebenheit ist, nach dem wir diese benennen. In diesem weitesten Sinne läßt sich dann, wie wir im Verlaufe dieser Darlegungen schon vorwegnahmen, auch vom Sein als Träger eines Seinswesens und von Seinseigenschaften sprechen.

Per prius oder im vorzüglichen Sinne verhalten sich dann Wesen, Träger, Eigenschaft wie Mannigfaltigkeit, Durchdringung, Einfachheit untereinander. Wie die Durchdringung kraft ihrer Innigkeit die Einfachheit und Mannigfaltigkeit bis zu dem Grade verbindet, daß sie als einfache Mannigfaltigkeit und mannigfaltige Einfachheit erscheinen, so verbindet auch der Träger Wesen und Eigenschaft, so daß wir vor uns das eigentliche bzw. eigene Wesen und die wesentliche Eigenschaft einer Gegebenheit sehen, die auf dem Träger als ihrer Unterlage oder ihrem Unterbau ruhen.

Der Erfahrung nach besteht dabei in einem vorzüglichen Sinne Einheit zwischen Wesen und Träger, so daß man meist vom Wesensträger spricht und dabei nicht nur an eine innere Einheit von Wesen und Träger, etwa als eine Unitas inter essentiam et substantium, sondern darüber hinaus diesen Wesensträger wohl fälschlich als eine Einsheit, als eine unterschiedslose Verschmelzung von Wesen und Träger, etwa als eine Unitas essentiae et substantiae indistincta, empfindet. Jedoch durchdringt in logisch axiomatischer Sicht das Wesen erst vermittels, über oder durch oder mit diesem Träger seine Eigenschaften. Erst über diesen Träger, im Bunde oder in der Einheit mit ihm kommt es dann auch kraft dessen Durchdringung zur Gleichung oder Gleichheit bzw. Ausgleichung zwischen Wesen und Eigenschaft.

Wenn es eingangs auch noch nicht faßbar gemacht werden konnte und sozusagen als selbstverständlich hingestellt wurde, so repräsentierte die unbewiesene und unbeweisbare, trotzdem aber notwendig angenommene Vertauschbarkeit zwischen Wesen und Eigenschaft bereits die nunmehr schärfer beleuchtete axiomatische Durchdringung und gestattete im gültigen Sinne von Wesen bzw. Wesensträger und Eigenschaft zu reden, von Einfachheit des Wesens bzw. des Wesensträgers und Mannigfaltigkeit der Eigenschaften wie auch in verschränkter Umwendung von Mannigfaltigkeit des Wesens bzw. Wesensträgers usw.

Zumeist sagen wir in Kürze: Mannigfaltigkeit und Einfachheit durchdringen sich wechselseitig, was ja nun soviel heißt wie: sie kommen in der Durchdringung überein. Und so tragen auch

Wesen und Eigenschaft einander, d. h. sie kommen im Träger überein. Oft behaupten wir nur, das Wesen trage die Eigenschaften, sei Träger von Eigenschaften. Gilt aber die volle Vertauschbarkeit bzw. die restlose Durchdringung zwischen Wesen und Eigenschaften, dann dürfen wir ebenso auch behaupten, die Eigenschaften sind Träger des Wesens oder tragen das Wesen, bzw. haben das Wesen an sich, wie man zumeist sagt.

Nicht anders meint ja jeder im Alltag, wenn er unbedenklich aussagt, ein Wesen habe bestimmte Eigenschaften an oder in sich, bzw. zeigten sie es, drückten sie es aus. Erst deshalb darf man ja behaupten, Gut sei Sein und Sein sei Gut, das Wesen bzw. der Wesensträger sei eigenschaftlich und die Eigenschaft sei wesentlich im Sinne etwa eines Proprium essentiale et substantiale.

Von hier aus gesehen ist nun über alle Maßen erstaunlich, mit welchem unbeirrbarem Spürsinn die Scholastik weittragende materiale Aussagen wagte, ohne sich im einzelnen die durchaus mögliche und auch nötige formale Rechtfertigung liefern zu können, was uns erst heute als Aufgabe in der Zeit gestellt ist. Ihre Lösung ergibt sich allerdings erst unter gleichzeitiger Berücksichtigung von metaphysischen (man vergleiche: Wesen—Träger—Eigenschaft) und metalogischen (man vergleiche: Mannigfaltigkeit—Durchdringung—Einfachheit) Zusammenhängen.

7. Nachdem wir eben soweit als vorerst möglich die Gleichrangigkeit der axiomatischen Geltungsbereiche von Mannigfaltigkeit, Durchdringung, Einfachheit aufwiesen, was als Ergebnis liefert, daß all unsere Aussagen über das Wesen unzulänglich sind ohne gleichzeitige Feststellungen über die Eigenschaften und über den Träger von Wesen und Eigenschaften, wobei wir wenigstens oberflächlich an gar dunkle Probleme wie das der Substanz rühren mußten, bleibt nun unserem Vorhaben gemäß noch übrig, für die Mannigfaltigkeit und die Durchdringung ein Bestimmungsverfahren aufzuweisen, das dem für die Bestimmung der Einfachheit verwandten ebenbürtig ist.

Wir versuchten früher die Einfachheit als Ultrarationalität zu erweisen, die secundum rationem scil. finis nur per approximationem erreicht werden kann. Stehen die beiden danach noch genannten Axiome auf der gleichen Stufe wie die Einfachheit, dann muß auch das gleiche Bestimmungsverfahren für sie zureichend sein. Da wir nun früher bereits methodologisch ausmachten, daß sich per approximationem secundum rationem causae et formae noch zwei weitere neben der Einfachheit stehende ultrarationale Begriffe bestimmen

lassen müßten[16]), so bleibt für jetzt nur mehr übrig nachzuprüfen, ob die inzwischen ermittelten Begriffe jenen Ansprüchen genügen; d. h. wie sich die Mannigfaltigkeit und die Durchdringung zur Ratio causae und zur Ratio formae verhalten, wobei wir ja nun zur Erleichterung auf ihre vorzügliche Beziehung zu Wesen und Träger zurückgreifen können.

Da wir uns für gewöhnlich nur bemühen, Wesen und Eigenschaft einer Gegebenheit gültig zu bestimmen und recht zu erfassen, so geht der Träger leer aus und es scheint, als könnte man ihn ohne spürbaren Verlust leicht missen. Lassen sich aber Wesen und Eigenschaften nur wechselseitig bestimmen, nämlich dies Wesen mit diesen Eigenschaften und diese Eigenschaften mit diesem oder an diesem Wesen, so können sie logisch axiomatisch gesehen nur über das vermittelnde Dritte übereinkommen. Irgendwie ist so der Träger stets mitgemeint, eben als Träger dieses Wesens und dieser Eigenschaften, ob das eigenst ausgesprochen wird oder unausgesprochen bleibt.

Merkwürdig genug bleibt er selber scheinbar unbestimmt und auch unbestimmbar, weshalb ja etwa der Substanzbegriff so unfaßlich und unbestimmt erscheint. Wir müssen aber annehmen, womit wir deutlich ins Unbeweisbare, ins Axiomatische vorstoßen, daß der Träger trotzdem und gerade deshalb sich überall bestimmend auswirkt. Wesen und Eigenschaften werden stets über und durch den Träger bestimmt, weil im Verbund der drei Elemente dieser Träger das Bestimmende bzw. die Bestimmung selber oder das formale Element bzw. die Forma selber ist. Demnach ist dann das Substanzproblem logisch rational gesehen ein formales Problem, wie man ja auch oft nach der substantialen Form frägt, wenn es sich auch in seiner logischen Seite nicht erschöpft, sondern wesentlich in den Bereich des Metaphysischen gehört.

Fragen wir nun nach dem Wesen oder nach der Eigenschaft, so fragen wir jeweils sofort nach der Bestimmung bzw. Bestimmtheit von Wesen und Eigenschaft. Und in jeder Bestimmung oder in allen Bestimmtheiten von Wesen und Eigenschaft, die ja nach früherem wechselseitig vermittelte Bestimmungen sind, ist, wie nun wohl leicht einzusehen, jeweils das sonst unfaßbare formale Element und jeweils der sonst unbestimmbare Träger mitgegeben.

Jede Frage nach der Bestimmung ist demnach eine Frage vom Träger aus und jede Antwort über die Bestimmung kehrt zum Träger zurück. Und da wir keine Frage sonst noch kennen als je und je die Frage nach irgendeiner Bestimmung, so ist der Mensch in Frage und Antwort so recht ein bestimmender, ein Homo formans, ein Geschöpf der Mitte, stehen wir hier auch wie ein jeder vor seinem

[16]) Vgl. oben S. 48 f.

Spiegelbild etwas hilflos vor uns selber, so daß im Bannkreis der Formalität die Ratio formae leicht übersehen wird und mit ihr dann auch der Träger.

Ist diese Verkennung zumeist dadurch bedingt, daß der Träger selber bzw. die Substanz für sich allein nicht faßbar wird, sondern jeweils nur im Bunde mit dem Wesen oder mit der Eigenschaft auftaucht, so steht diese Erscheinung unserer Deutung nach in Entsprechung zu der bei der Mitte und bei der Durchdringung bereits zwiefach namhaft gemachten Stellung des verbindenden Mittelgliedes der drei aufeinander bezogenen, nicht gegeneinander abgestuften Gegebenheiten, was infolgedessen nun nicht weiter befremdet, sondern innerhalb des hier angenommenen Rahmens lediglich die Folgerichtigkeit der Gedankenführung nachträglich bestätigt.

Dieser logisch so näher als das formale Element jeder Gegebenheit bestimmte Träger hat von den angenommenen Axiomen der Mannigfaltigkeit, Durchdringung, Einfachheit zweifellos zur Durchdringung die engste Beziehung; denn auf sie mußten wir ja behelfsweise in der Vertauschbarkeit, wechselseitigen Durchdringung, innigen Verflechtung, allseitigen Bestimmung immer wieder zurückgreifen, als wir den Träger schärfer erfassen wollten. Ist dieser Träger zu guter Letzt das formale Element, dann ist es eben die Form, die alles umschließt, trägt, durchpulst, prägt, durchbildet kraft ihrer eigenen oder auch kraft der axiomatischen Durchdringung, womit ja lediglich der aristotelische Formbegriff umschrieben ist.

Kraft dieser formalen Durchdringung erfaßt und durchgreift oder bestimmt der Träger auch Wesen und Eigenschaften. Soweit die Form sich erstreckt und eine Bestimmung faßbar wird, soweit reicht auch der bestimmende Träger, denn soweit reicht die Durchdringung, in deren Geltungsbereich er vorzüglich steht. Nach diesen Ausführungen dürfen wir wohl behaupten, daß man der Durchdringung am nächsten per approximationem secundum rationem formae kommt. Sie selber aber liegt über die Ratio formae hinaus, da diese ja doch erst durch ihre Beziehung auf jene ihr Maß erhält. Sie ist eine Ultrarationalität, die sich über die Ratio formae erreichen läßt.

So schlecht sich der Träger bestimmen läßt, weil er eben Bestimmung ist, die sich durch nichts außer ihr bestimmen läßt, so wenig läßt sich auch das rätselhafte W e s e n ergründen. Wenn wir auch hie und da von einem gründlichen Wesen sprechen — der Deutsche ist so seinem Wesen nach gründlich —, so überwiegt doch weit hinaus das Eingeständnis von der Abgründigkeit oder Unergründlichkeit des Wesens, das sich seiner Erschließung und Erforschung entziehe.

Vielleicht begegnen wir hier einer ähnlichen Schwierigkeit wie bei der Bestimmung des Trägers. Dann wäre nun das Wesen deshalb so unergründlich, weil es der Abgrund des Grundes selber ist und sich darum durch nichts außerhalb seiner ergründen läßt. Wie der Träger ein formales, so wäre das Wesen ein kausales Element. Und wenn es sich der ersten Empfindung nach auch nur um ein Spiel mit Begriffen handelt, so greifen wir den Vergleich doch auf und halten ihn mit axiomatischer Betonung trotz seiner letzten Unbeweisbarkeit fest.

Was nämlich diese Unerforschlichkeit des Grundes verursacht, ist dann auf seinem Grunde die Reichhaltigkeit der Mannigfaltigkeit. Denn vom Wesen und auch vom Wesen des Grundes erfassen wir von seinen einfachen Eigenschaften her — wie wir uns den Vorgang nun logisch axiomatisch veranschaulichen können — immer nur einzelne Züge, immer nur einzelne Bestimmungen, während uns der Bund aller Wesentlichkeiten oder der Grund, die Ursächlichkeit selber ins Unergründliche entgleitet. Unter einem Bilde: Man kann leichter bestimmen, wohin ein Strom fließt, als wo er urspringt. Denn wie er zur Mündung hin immer ruhiger und gelassener, immer einfacher wird, so wird er gegen sein Quellgebiet hin immer unbegreiflicher, wo er z. T. aus friedlichen Tälern aufquillt, z. T. von Felsbrüchen sich donnernd hinabstürzt. Und das ist nur ein sinnfälliger Schemen von einem Spiegelbild dessen, was der Grund, die Ur-Sache selber in ihrer unerschöpflichen Wirk-lichkeit ist.

Und so unerforschlich wie dieser Grund bleibt auch das Wesen in seiner abgründigen, unergründlichen und ursächlichen Mannigfaltigkeit. In etwa erklärt sich damit dann auch, daß ein jeder meist nur „ein" Ziel vor Augen, für sein Verhalten im Alltag aber nie nur einen Grund hat, sondern stets auf die „mancherlei Gründe" oder den mannigfaltigen Grund hinweisen kann, auch wo er nicht auf der Anklagebank sitzt und keine Ausflüchte ins Unfaßliche zu machen braucht.

Aus alledem ergibt sich dann, daß einmal das Problem des Wesens bzw. der Essenz logisch angesprochen ein durchaus kausales Problem ist. Und an dieser Stelle wird einsichtig, warum sich zumeist mit dem Kausalbegriff, den wir hier als ebenso logisch ansprachen wie den Formalbegriff, so mancherlei metaphysische Erörterungen verwirren. Vergleichsweise wird das Substanzproblem im Rahmen der Metaphysik ausgiebig genug behandelt und dadurch der entsprechende logische Begriff der Form soweit entlastet, daß er einer rein logischen Betrachtung zugänglich wird. Da die Essenz nicht die gleiche metaphysische Würdigung erfährt, so wird der entsprechende logische Begriff der Kausalität metaphysisch so stark belastet, daß

man von einer logischen Kausalität zumeist gar nicht spricht und auch nicht sprechen kann, weil man sich sofort vor das Problem der physischen Essentialität und deren existentiellen Auswirkung gestellt sieht. Ferner erhält wie der Grund so auch das Wesen sein logisches Maß von der Mannigfaltigkeit, in deren Geltungsbereich es vorzüglich liegt. Die Mannigfaltigkeit selber aber läßt sich am ehesten per approximationem secundum rationem causae erreichen, wenn sie als Ultrarationalität auch über die Ratio causae hinaus liegt.

8. Wie wir die Conceptus causae et formae et finis als Rationes auf einer Stufe neben- und miteinander begreifen, so liegen nun auch Mannigfaltigkeit, Durchdringung, Einfachheit, die wir secundum has tres rationes per approximationem erfassen, in einer Ebene für sich neben- und miteinander. Daß diese Ebene nicht ebenfalls eine rationale, sondern eine ultrarationale ist, läßt sich aus einem allbekannten Phänomen erschließen, denn auf ihre Weise münden alle drei Rationen in alle drei Ultrarationalitäten ein.

Ist z. B. die Ratio formae in besonderer Weise auf die axiomatische Durchdringung bezogen, dann mündet eben die Ratio formalis jeder Schattierung in dies mittlere Axiom ein. Nun gibt es aber in der scholastischen Begriffssprache nicht nur die Ratio formae streng für sich, die wir einmal als Ratio formae formalis verstärkt kennzeichnen wollen, sondern ebenso auch eine Ratio causae formalis und eine Ratio finis formalis. Insoweit also auch die Ratio causae auf die Ratio formae bezogen ist, wie in der Ratio causae formalis, und inwieweit auch die Ratio finis auf die Ratio formae bezogen ist, wie die Ratio finis formalis, münden über die Ratio formae auch die Rationes causae et finis in die Durchdringung ein.

Nun gibt es entsprechend nicht nur eine Ratio finis bzw. verstärkt eine Ratio finis finalis, sondern ebenso auch eine Ratio causae finalis und eine Ratio formae finalis. Ist die Ratio finis besonders auf das Axiom von der Einfachheit bezogen, dann münden als Ratio causae finalis und Ratio formae finalis auch die Rationes causae et formae über die Ratio finis in das letzte Axiom ein. Hinsichtlich der Ratio causae causalis scil. efficientis, der Ratio formae causalis und der Ratio finis causalis scheint die Begriffssprache nicht besonders ausgeprägt zu sein.

Für den ersten, logisch axiomatisch noch ungeübten Blick sind diese vielfältigen Distinktionen ein Beweisstück für scholastische Spitzfindigkeiten, weil sie zwar material dargeboten, formal aber nicht gerechtfertigt werden. Wir werden nach unseren Darlegungen jetzt sagen dürfen, daß aus diesem Begriffsspiel die Überzeugung spricht, die hauptsächlich

als Rationes gefaßten Conceptus causae, formae, finis seien derart innig aufeinander bezogen, daß sie sich wechselseitig durchdringen. So erscheint darum im Bereich der Ratio causae auch die Ratio formae et finis und im Bereich der Ratio formae auch die Ratio causae et finis und im Bereich der Ratio finis auch die Ratio causae et formae. Vollzieht sich diese Durchdringung aber kraft der axiomatischen Durchdringung, dann muß dies rationale Phänomen im Letzten vom Axiomatischen her erklärt werden.

Und dies ist dadurch möglich, daß man die axiomatischen Begriffe über die rationalen hinaushebt, weshalb wir sie als ultrarationale bezeichneten, und die drei Ultrarationalitäten stets nur im Verbund auf alles Untergeordnete einwirken läßt. Alsdann kommt nämlich jede Ratio in den Geltungsbereich aller Axiome zu liegen und weist in sich auf ihre, d. h. rationale Art alle axiomatischen Schattierungen auf. Infolgedessen erscheint dann die Ratio causae als Ratio causae causalis scil. efficientis et formalis et finalis und die Ratio formae als Ratio formae causalis et formalis et finalis wie auch die Ratio finis als Ratio finis causalis et formalis et finalis.

Recht gesehen gibt es dieses rationale Begriffsspiel nicht nur in der lateinischen, sondern ebenso auch in unserer deutschen Sprache, wenn wir nur das entsprechende zusammen betrachten. So begnügen wir uns durchaus nicht damit, überall nur vom Grund oder von der Ursache schlechthin zu sprechen, sondern wir scheiden nach Möglichkeit zwischen dem wirksamen Grund, der als der erste bzw. letzte Grund oder auch der Ur-Grund erscheint und etwa den sog. formalen oder den bestimmenden Gründen und den zweckdienlichen Ursachen. Damit haben wir aber schon die Ratio causae causalis et formalis et finalis mit ihrem Niederschlag in unserer deutschen Sprache aufgewiesen.

Ebenso kennen wir im Deutschen die Ur- oder Grundform bzw. Ausgangsform, d. h. die Forma causalis, dann die reine bzw. reinste Form bzw. Formalität ohne jede Beimischung, d. h. die Forma formalis und die zweckdienliche Form, die Ziel- oder Zweck- oder Endform, eben die Forma finalis. Nicht weniger sind uns das Grundziel oder der Grundzweck bzw. der Urzweck oder das Urziel, eben der Finis causalis vertraut, ferner ebenso der formale Zweck, das formale Ziel, das formale Ende, eben der Finis formalis und auch der Endzweck, das Endziel, das eigentliche Finale, eben der Finis finalis.

Auch diese deutschen Begriffsverbindungen gilt es zu begreifen und von letzten Regeln her zu erklären, was nach der scholastischen Vorarbeit auf dem Gebiet der rationalen Durchdringung in etwa eben versucht wurde. Wiederum bleibt uns hier nur übrig, den materialen Spürsinn der Scholastik aufrichtig zu bewundern, deren

Entdeckungen auch der strengsten formalen Überprüfung vom logisch Axiomatischen her durchaus standhalten.

Wenn wir meinten, daß Thomas vielleicht der Ansicht war, alle rationalen Begriffe mündeten in die Einfachheit ein und würden in ihr aufgehoben[17]), so ist ihm gemäß den vorangehenden Ausführungen weitgehend zuzustimmen. Nur muß seine Lehre dann dahin erweitert werden, daß die rationalen Begriffe nicht nur in die Einfachheit, sondern ebenso auch noch in zwei weitere Begriffe von axiomatischer Bedeutung, nämlich in die Mannigfaltigkeit und in die Durchdringung einmünden, die erst im Verbund die Verhältnisse der rationalen Begriffe untereinander und zu der Einfachheit zu erhellen vermögen, woran uns hier gelegen ist.

Suchen wir die Ergebnisse unserer Streifzüge kreuz und quer durch ein Gelände, das z. T. vom Spaten der Forschung allzu tief aufgewühlt, z. T. noch nicht einmal oberflächlich aufgeritzt worden ist, zusammenzufassen, dann müssen wir folgendes feststellen: In dem Falle, daß es Unterschiede nur in unserer Auffassung gibt, also nur die Distinctio rationis ratiocinantis statthatt, liegt diese Auffassung nicht allein im Bereiche der axiomatischen Einfachheit, von der her sich zwar viel aber nicht alles erklären läßt.

Machen wir etwa Unterschiede zwischen Wesen und Eigenschaft oder zwischen einzelnen Eigenschaften, so tauchen dabei Gesetzmäßigkeiten auf, die sich untereinander nur in vollem Einklang unter der Annahme zweier weiterer Axiome nämlich der Mannigfaltigkeit und der Durchdringung bringen lassen. Trifft man diese Axiomatik, so lassen sich alle im Verlaufe dieser Untersuchung besprochenen Phänomene und gestreiften Probleme untereinander in einen durchgängigen Sinnzusammenhang stellen, der überall und jeder Zeit methodisch überprüfbar ist.

9. Nimmt man nun an, daß dieser Distinctio rationis ratiocinantis cum fundamento rationali in subjecto eine Distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento rationali in objecto durchaus entspricht, so müssen wir folgern, daß auch das unserer Auffassung Gegebene im Geltungsbereich der herausgestellten Axiome liegt. Unter dieser Voraussetzung läßt sich dann auch im Sein die Vertauschbarkeit von Gut und Wahr mit Sein und die Unvertauschbarkeit von Gut und Wahr untereinander nach festen metalogischen

[17]) Vgl. oben S. 56.

Spielregeln erläutern. Eine Schwierigkeit ergibt sich jedoch dadurch, daß sich das Fundamentum rationale im Sein nach der Lehre der Scholastik und insbesondere auch nach der Lehre des Thomas von Aquin nicht vollgültig aufweisen läßt, worauf wir wenigstens im Umriß oberflächlich noch eingehen müssen.

Ens secundum rationem finis ist das Gute, oder das Gute als Seinsziel zeigt uns die Ratio finis im Sein an. Und dies um so mehr, als Thomas ausdrücklich die Frage aufwirft und beantwortet, quod ens secundum rationem est prius quam bonum[18]). Die nähere Verankerung und Verdeutlichung der Ratio finis im Sein läßt sich unserer Meinung nach dadurch erreichen, daß man in Anlehnung an die aristotelische Bestimmung: Gut ist das, wonach alles strebt, von der Erstrebbarkeit des Guten oder des Seins, eben von der Appetibilitas entis spricht und sich nun die Frage vorlegt, woher diese stammt, ob sie im Subjekt oder im Objekt begründet ist, ob es sich um eine Appetibilitas appetitu appetentis vel appetiti handelt. Will man über das Gute in psychologischer Sicht hinauskommen und es ontologisch verstehen, dann wird man zu sagen haben, es sei das Gute als Seinsziel — ut ens secundum rationem finis — etwas Erstrebbares in sich und darum auch für das Streben eines Strebenden geeignet; eben diese seine Erstrebbarkeit in sich mache seine Güte aus. Es ergibt sich dann mit einer kleinen Weiterbildung des aristotelischen Axioms: bonum est, quod omnes secundum rationem finis appetunt; et bonum ut ens secundum rationem finis appetitur, quod est appetibile; haec appetibilitas sive finalitas entis est bonitas ejus.

Kann man diese Sätze durchaus auch im Sinne des Thomas von Aquin behaupten, so fehlt bei ihm aber anscheinend noch die weitere Unterscheidung, ob das Gute nur zielhaft, ausschließlich ein Ens secundum rationem finis finalis ist oder ob es in sich auch das Ens secundum rationem finis causalis et formalis faßt[19]). Der Weg zu dieser Fragestellung war durch den albertistischen Ansatz[20]) ja nicht verlegt, da er an anderen Stellen das Gute schon aus jener aitiologischen Klammer gelöst und allgemein auf den teleologischen Geltungsbereich bezogen hatte: bonum per essentiam est idem bonum, quod convertitur cum ente inquantum est, et non addit super ens nisi relationem ad finem[21]). Einem heutigen Ausbau der Ontologie in der Richtung, daß man das Gute nicht nur schlechthin secundum rationem finis, sondern näherhin secundum rationem finis causalis et formalis et

[18]) S. th. I, 5$_2$.

[19]) S. th. I, 5$_4$, hat sich Thomas offenbar in dieser Richtung bemüht.

[20]) Vgl. oben S. 63.

[21]) Vgl. Kühle a. a. O., S. 141, Anm. 39.

finalis bestimmt, steht von der thomistischen Basis aus kaum etwas im Wege. Nimmt man diese Spur auf, dann wird durch das Hereinspielen des Kausalen und Formalen ins Finale der oft als allzu zweckbetont empfundene Finalismus in der Lehre vom Guten erheblich gemindert.

In seinem hochbedeutsamen Ansatz zu einer Systematik der ontologischen Prädikate[22]) bezieht Albert der Große verum ad causam formalem et bonum ad causam finalem. Sieht man einmal von der kausalen Klammer ab, dann unterscheiden sich Wahr und Gut secundum rationem formae et finis. Folgerichtig müßte in der Weiterbildung dieser logischen Konzeption neben dem Bonum ut ens secundum rationem finis das Verum secundum rationem formae erscheinen. Und so hat er denn auch einmal in aller Deutlichkeit dies ausgesprochen, da er sagt: verum enim semper addit supra ens relationem ad formam sive ad id, quo est res formaliter[23]).

Bestimmte man dann näherhin das Wahre secundum rationem formae causalis et formalis et finalis, so ließe sich auch nicht mehr die Behauptung von dem leeren Formalismus in der Lehre vom Wahren vertreten, wie er sich angeblich in der Scholastik und insbesondere auch im Thomismus vorfinden soll. Da Thomas einen gegenüber der Neuzeit noch überaus reich gegliederten Wahrheitsbegriff hat[24]), wäre in einer Sonderuntersuchung festzustellen, ob er sich

---

[22]) Er ist auch von H. Kühle nicht eigenst erarbeitet worden.

[23]) Summa de bono, qu. I, a. 4, p. 3.

[24]) Neben dem S. th. I, 16_1 schon mehr psychologisch als ontologisch verankerten Wahrheitsbegriff: Sed contra est, quod Philosoph. dicit 6. Metaph. (tex. 8.) quod verum et falsum non sunt in rebus sed in intellectu . . . Ad tertium dicendum, quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet, quod in re per prius inveniatur ratio veritatis . . . Et similiter esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit (loco cit. in arg.) quod opinio et oratio vera est ex eo, quod res est, non ex eo, quod res vera est. — daneben vergleiche man etwa noch die sorgfältigen Abgrenzungen in de veritate, qu. 1, art. 1c: Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiri invenitur. Uno modo secundum id quod praecedit rationem veritatis, in quo verum fundatur; . . . (Verum est id quod est) . . . Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit; . . (veritas est adaequatio rei et intellectus) . . Et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem; . . . (verum est manifestativum et declarativum esse; . . . veritas est qua ostenditur id quod est). Die weitere Entfernung und Einengung des Wahrheitsbegriffes in der Neuzeit spricht aus Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin und Leipzig 1925^2, S. 407 über Begriff und ontologisches Wesen der Wahrheit: „Nicht die Sache selbst, sondern

materialiter für eine Bestimmung des Wahren in der Richtung unserer logisch axiomatischen Folgerungen ausgesprochen hat.

Die rationale Verankerung des Wahren im Sein läßt sich wiederum dadurch am leichtesten erreichen, daß man seine Beziehung zur Erkennbarkeit beleuchtet. Dann kann man sich nämlich die Frage vorlegen, woher diese Erkennbarkeit des Seins stammt, ob aus dem Subjekt oder aus dem Objekt, ob die Erkennbarkeit des Seins eine Cognoscibilitas cognitione cognoscentis vel cogniti sei. Will man wiederum über den engen psychologischen Rahmen hinaus ins ontologische Feld vorstoßen, so wird man sagen: Es sei das Wahre als Seinsform — ut ens secundum rationem formae — etwas Erkennbares durch sich und darum auch für die Erkenntnis des Erkennenden geeignet; eben diese seine Erkennbarkeit sei das ontologische Fundament des Wahren. Bestimmt man näherhin, qua ratione das Sein erkennbar sei, so wird man wohl am ehesten von der Formalität der Erkenntnis und nicht etwa ihrer Kausalität oder Finalität sprechen. Man kann dann den ontologischen Satz bringen: Verum est, quod omnes secundum rationem formae cognoscunt; et verum ut ens secundum rationem formae cognoscitur, quod est cognoscibile per se; haec cognoscibilitas sive formalitas entis est veritas ejus. Auf die nähere Bestimmung dieser ontologischen Wahrheit secundum rationem formae causalis et formalis et finalis wurde ja schon hingewiesen.

Albert hatte behauptet: ens enim dicitur per comparationem ad causam efficientis, d. h. er hatte im Vergleich zum Wahren und Guten das Sein unmittelbar auf die Ratio causae bezogen. Das war entschieden der schwächste Punkt seiner transzendentalen Systematik. Denn es könnte scheinen, als sollte damit dem Sein vor Wahr und Gut schon eine Bestimmtheit, nämlich secundum rationem causae zugesprochen werden und als würde dadurch der nur analoge Charakter des Seinsbegriffes aufgehoben. Für Thomas, der ja die Analogie des Seinsbegriffes besonders stark betonte, war die albertistische Behauptung in dieser so begriffenen Fassung unannehmbar. Damit fällt dann auch die Ratio causae im Sein, sofern es nicht gelingt sie anderswie zu begründen[25]).

---

nur die Erkenntnis der Sache kann wahr oder unwahr sein. Die Sache, resp. der Sachverhalt, kann nur wirklich oder unwirklich sein. Wirklichkeit ist aber so wenig Wahrheit, als sie Gegebenheit ist . . . Das Wahrheitsproblem ist deswegen so wenig ontologisch in seinem Kern, als logisch oder psychologisch, sondern ausschließlich gnoseologisch."

[25]) Dieselbe Problematik taucht in andern Feldern bei dreigliedrigen Ansätzen auf, wo man etwa an die erste Stelle die Seele und an die folgenden Vernunft und Wille rückt, wie seit langem vielfach gebräuchlich ist.

Es ist schon möglich, daß Albert sein Wort an dieser Stelle dahin verstanden wissen will, es solle das Sein primär auf die Ratio causae efficientis bezogen werden. An anderem Orte hat er jedoch eine solche primäre rationale Bestimmtheit des Seins abgewehrt, da er sagt: „intencio enim entis est intencio simplicissimi, quod non est resoluere ad aliquid, quod est ante ipsum secundum rationem“[26]). Darum ist ebenso gut auch eine andere Deutung möglich. Es kann nämlich auch darum gehen, nicht das Sein auf die Ratio causae, sondern umgekehrt die Ratio causae auf das Sein zu beziehen und im Sein zu verankern, etwa mit der Begründung, daß ebenso wie das Ziel eines Seienden selbst wieder seiend so auch der Ursprung, die Quelle, der Grund eines Seienden selbst wieder seiend sein muß. So kann man unter einem Ens schlechthin ebenso ein Ens secundum rationem causae verstehen wie sonst ein Ens secundum rationem finis. Nur ist es dann noch nicht näherhin bezeichnet wie das Ens secundum rationem finis durch das Bonum oder das Ens secundum rationem formae durch das Verum.

Es scheint, daß sich Thomas in dieser Richtung bemüht hat, obwohl sich ein eindeutiges Ergebnis nicht vorweisen läßt. Er sucht nämlich für das Gute als Seinsziel noch einen besonderen Seinsgrund und gerät dabei auf den Begriff des Vollkommenen. Das Verhältnis von Ens perfectum und Ens bonum wird dabei nicht recht klar[27]). Wird etwa nach Thomas das Gute auf Grund seiner Vollkom-

---

[26]) Summa de bono, qu. 1, a. 3, p. 1.

[27]) Zu S. th. I, 5₄ vergleiche man, was Stöckl, a. a. O., S. 41, ausführt: „Es wird noch endlich die Frage aufgeworfen, ob die Güte (im ontologischen Sinne genommen) in der Vollkommenheit begründet sei, oder umgekehrt die Vollkommenheit in der Güte. Wir glauben, es lasse sich beides sagen, je nachdem man die Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Die Güte ist in der Vollkommenheit begründet, weil nur dasjenige, was und in so fern es all das besitzt, was ihm kraft seiner Natur und Bestimmung zukommen soll [so definiert St. die Vollkommenheit im relativen Sinne, in dem der Begriff der Vollkommenheit auf die geschöpflichen Dinge Anwendung findet, d. h. in dem auch die geschöpflichen Dinge nach Gott, ‚vollkommen‘ sein können. Vgl. S. 39], dem göttlichen Willen conform, also gut ist. Es ist aber hinwiederum auch die Vollkommenheit in der Güte begründet, weil nur dasjenige, was und in so weit es dem göttlichen Willen congruent ist, all das besitzt, was es seiner Natur und Bestimmung nach haben soll, d. h. vollkommen ist. Man kann daher mit gleichem Rechte sagen, es sei etwas umso besser, je vollkommener es ist, und: es sei etwas um so vollkommener, je besser es ist. Die Begriffe von Güte und Vollkommenheit müssen zwar unterschieden, aber sie können andererseits auch wieder für einander gesetzt werden.“

menheit erstrebt, so wird sich nur schwer entscheiden lassen, ob Thomas über Aristoteles hinausgehend noch die unerläßliche Notwendigkeit oder von sich aus die schöpferische Möglichkeit gespürt hat, das bereits als erstrebbares Sein hinlänglich benannte Gute abermals im Sein zu verankern, oder ob er von Albert oder sonstwem angeregt wurde, den Kausalbegriff auf das Sein zu beziehen, was er dann in der angeführten Weise versuchte. Jedenfalls gewinnt in diesem ontologischen Zusammenhang der Begriff des Vollkommenen eine erhöhte Bedeutung, wenn es unserer Absicht nach um den Aufweis des Fundamentum rationale im Sein geht.

Hier muß allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, daß man den Begriff des Vollkommenen per prius in zwei gegensätzlichen Sinnbedeutungen gebrauchen kann. Neuzeitlich scheint dabei die Verengerung der Vollkommenheit und ihre Beschränkung auf das teleologische Feld zu sein. Diese Sinnbedeutung erhellt aus dem allzu geläufigen „Streben nach Vollkommenheit". Wie das Streben so erscheint dabei auch die Vollkommenheit als ein Begriff secundum rationem finis. Die Vollkommenheit liegt dann in der Richtung des Guten und erscheint als dessen Krönung; nur über das Streben nach dem Guten und über das Gute selber wird man vollkommen; oder auch nur, nachdem man gestrebt hat, ist man vollkommen (perfectum historicum!).

Nun kennt Thomas aber noch einen anderen Begriff von Vollkommenheit. Hier ist dann die Vollkommenheit nicht die Vollkommenheit des Zieles oder der Vollendung, sondern die Vollkommenheit des Grundes, des Ursprunges oder der Ursächlichkeit. Es ist dies die uns Deutschen geläufige ursprüngliche Vollkommenheit. Diesen Begriff von Vollkommenheit non secundum rationem finis sed secundum rationem causae, der in nächster Nähe zur Causa efficiens, zur Efficientia, zur Actualitas steht, wendet er auf Gott an. Diese ursprüngliche Vollkommenheit kennt Thomas auch im geschöpflichen Bereiche, wenn er z. B. ganz allgemein sagt: quidquid perfectionis est in effectu oportet invenire in causa effectiva oder dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu[28]) (perfectum praesens!).

Von hieraus ist der Schritt zu einem ontologischen Prädikat des Vollkommenen oder zur Verankerung der Ratio causae im Sein, wobei dann perfectum ut ens secundum rationem causae erscheint, nicht mehr allzu groß. Inwieweit man sich auch für diese Folgerung auf Thomas berufen darf, soll offen gelassen werden. Zumindest gelingt es in Anlehnung an Thomas so auch das Ens secundum rationem causae zu bestimmen, quod est ens perfectum. Halten wir uns daran, daß die Ratio causae auch die Ratio causae causalis et forma-

[28]) S. th. I, $4_{2 \text{ und } 1}$.

lis et finalis einschließt, daß es demnach nicht nur das Perfectum secundum rationem causae causalis scil. efficientis id est causantis, sondern daß ebenso auch das Perfectum secundum rationem causae formalis und das Perfectum secundum causae finalis gelten soll, dann wird man hier kaum von einer umstürzenden Neuerung im Sinne der Schule reden können, zumal bereits von Stöckl das Vollkommene als ontologisches Prädikat herausgestellt worden ist[29]). Geht es gerade heute darum, die von ihrer Unterlage allzu sehr abgehobene und ein wenig verflüchtete Vollkommenheit erneut ontologisch zu verankern, so hat man zu überlegen, ob das primative vel ultimative geschehen soll, ob das Vollkommene per prius secundum rationem causae vel secundum rationem finis gelten soll.

Kann man sich im Absehen von dem allzu sehr betonten Streben nach Vollkommenheit dazu entschließen, sich auf das ursprüngliche Vollkommen-Sein zurück zu besinnen und etwa gelten zu lassen: omne ens, inquantum est ens, est perfectum et hoc perfectum est ens secundum rationem causae, so gewinnt man nun im ganzen gesehen durch die Hinordnung des Ens ut perfectum, verum, bonum auf die Rationes causae, formae, finis für das Sein ein vollständiges Fundamentum rationale, das für den notwendigen Ausbau der rationalen Ontologie auf der Grundlage der Scholastik und insbesondere auch des Thomismus einen tragfähigen Unterbau liefert, der durch seine Hinordnung auf die Mannigfaltigkeit, Durchdringung, Einfachheit logisch axiomatisch abgesichert ist[30]).

---

[29]) Vgl. Anm. 27.

[30]) Die besondere Hinordnung der Vollkommenheit auf die Mannigfaltigkeit ergibt sich dabei einmal über die Ratio causae; man kann diesen Zusammenhang aber auch unmittelbar erfassen. So hat z. B. Kant in seinem „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" von 1759 angemerkt: „Die Vollkommenheit im respektiven Verstande ist die Zusammenstimmung des Mannichfaltigen zu einer gewissen Regel, diese mag sein, welche sie wolle. So ist mancher Betrug, manche Räuberrotte vollkommen in ihrer Art. Allein im absoluten Verstande ist etwas nur vollkommen, insofern das Mannichfaltige in demselben den Grund einer Realität in sich enthält. Die Größe dieser Realität bestimmt den Grad der Vollkommenheit. Und weil Gott die höchste Realität ist, so würde dieser Begriff mit demjenigen übereintreffen, da man sagte, es ist etwas vollkommen, insofern es mit den göttlichen Eigenschaften zusammenstimmt."

V. Einfachheit und Mannigfaltigkeit in der Gotteslehre.

1. Die Mannigfaltigkeit oder der Reichtum Gottes. / 2. Zur theologischen Axiomatik. / 3. Schöpfer und Geschöpf. / 4. Die Mannigfaltigkeit und Durchdringung als theologische Prädikationen. / 5. Die Stellung der rational-theologischen Prädikate. / 6. Die Einfachheit und die Mannigfaltigkeit Gottes.

1. Die in größerer Ausführlichkeit eingeschalteten ontologischen Erörterungen sollten dem Nachweis dienen, daß jene unentwirrbare Frage nach dem Verhältnis der Ratiocinatio diversa zur Simplicitas nicht etwa eine ist, die sich nur der theologischen Betrachtung bietet und für die es sonst nirgends auch nur die geringste Entsprechung gibt. Es war die Absicht zu zeigen, daß es die Ratiocinatio diversa auch gegenüber dem Sein und ihr entsprechend auch eine Distinctio rationis ratiocinatae im Sein gibt. Auch in der Ontologie gibt es eine wechselseitige Vertauschbarkeit zwischen Wesen bzw. Wesensträger und Eigenschaften wie auch eine wechselseitige Unvertauschbarkeit der Eigenschaften untereinander. Faßt man dies Phänomen als ein regelhaftes, für das es nur die Spielregel zu ermitteln gilt, so verlangt es nach einer Bezogenheit auf drei überragende Gesichtspunkte, auf die Einfachheit, die Durchdringung und Mannigfaltigkeit, von denen aus es sich in seiner allseitigen Regelhaftigkeit erweisen und erklären läßt.

Ist die theologische Problemlage im Vorweg als eine dieser ontologischen verwandten charakterisiert worden, so ergibt sich die Frage, ob man auch das Theologoumenon von der Logik des Seins aus aufsteigend bzw. secundum analogiam entis lösen kann oder gar muß. Dann wird man das theologische Problem ebenso nicht allein von einem Axiom, nicht allein von der Einfachheit her erhellen können, sondern zunächst einmal schon die Mannigfaltigkeit hinzunehmen müssen, was in etwa der Rechtfertigung bedarf.

Aber was ist denn wohl die Einfachheit ohne die Mannigfaltigkeit. Wie wir angaben, ist Mannigfaltigkeit je und je Eigenartigkeit bzw. Verschiedenartigkeit und in diesem Sinne Reichhaltigkeit oder kurz Reichtum. Einfachheit ist letzte Schlichtheit und ohne Mannigfaltigkeit schlechthin Armut. Überall, wo man nur die Ein-

fachheit gelten läßt und mit aller Bestimmtheit jede Mannigfaltigkeit ausschließt, behauptet man, ob bewußt oder unbewußt, ob offen oder geheim, die Schlichtheit ohne Reichhaltigkeit, die Armut ohne den Reichtum, was so gesehen und ausgesprochen dann als ein Mangel oder Defekt erscheint[1]).

[1]) Es ist lehrreich zu beobachten, wie die Theologen diese von der Einfachheit drohende Gefahr im Keime zu beseitigen suchen. So führt Heinrich, a. a. O., S. 417 aus: „Gott ist vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit schlechthin einfach: die Einfachheit folgt unmittelbar aus der Unendlichkeit, oder, was dasselbe ist, aus der Allvollkommenheit oder dem absoluten Sein. Damit ist auch sofort klar, daß die göttliche Einfachheit nicht in einem Mangel oder in einer Armuth, sondern in der unendlichen Fülle der Vollkommenheit oder des Seins ihren Grund hat und somit die Unendlichkeit und die Einfachheit untrennbar mit einander verbunden sind.“ Entsprechend sucht sich Scheeben, Dogmatik I, S. 518 einen Ausweg: „Es gibt zwar auch eine Einfachheit, welche als solche keine Vollkommenheit ist, z. B. die des bloßen Stoffes oder des Punktes; aber diese ist auch so wenig über die Zusammensetzung erhaben, daß ihr Subjekt bloß in einer solchen Gestalt und Consistenz gewinnt. Es ist eben die Einfachheit der Armut und Leere oder des ‚Nicht‘ im diametralen Gegensatze zur hehren Einfachheit des Reichtums, der Fülle, der Kraft und der Kernhaftigkeit oder des ‚Icht‘“

Löst man in beiden Fällen die kompakten Begriffskomplexe auf, so ergeben sie einmal die Merkwürdigkeit, daß zusammen mit dem Begriff der Einfachheit der der Armut oder Leere auftaucht; der Einfachheit fallen hier, wie wir früher schon anführten (vgl. oben S. 28) negierende Funktionen zu. Man sucht der völligen Negation dann dadurch zu entgehen, daß man der Einfachheit, die wir als Schlichtheit bestimmten, nun den Sinngehalt der Mannigfaltigkeit als Reichhaltigkeit unterlegt. Wird damit fürs erste Gespür das problematische Verhältnis von Einfachheit und Mannigfaltigkeit, von Schlichtheit und Reichhaltigkeit geschickt zugedeckt und so aus der Welt geschafft, so ergibt sich daraus bei näherem Zusehen, daß man jedenfalls mit der Einfachheit die Reichhaltigkeit oder den Reichtum für verträglich, ja für gefordert hält. Damit ist zumindest auch die Verträglichkeit von Einfachheit und Mannigfaltigkeit zugegeben, sofern wir den Reichtum im logisch axiomatischen bzw. metalogischen Sinne eben als Mannigfaltigkeit ansprechen. Spricht man dann ferner von der Fülle oder dem Reichtum der Einfachheit, d. h. doch von einer reichhaltigen bzw. mannigfaltigen Einfachheit, so ist ja damit wenigstens von einer Seite her implicite die Durchdringung zwischen Mannigfaltigkeit und Einfachheit behauptet. Es geht in unseren Untersuchungen deshalb lediglich darum, ein mehr instinktives Verfahren zu einem methodisch überprüfbaren zu gestalten. Materialiter werden darum kaum Neuerungen vorgebracht.

Und schauen wir von der Schöpfung in ihrer unerhörten Mannigfaltigkeit, wo doch kein Blatt am Baum dem anderen völlig gleicht, secundum analogiam entis auf zum Schöpfer, der dies alles schuf und erhält, wie soll er selber da nur einfach sein, wie soll er selber bei seiner unbegrenzten Einfachheit ohne Mannigfaltigkeit in Armut mit sich leben. Kann und muß es also in Gott bei seiner unantastbaren Einfachheit nicht auch etwas geben, was seinen Reichtum ausmacht, seine unerschöpfliche göttliche Fülle, die in der Einfachheit allein nicht ansichtig wird?

Uns selbstverständlich schließen wir von der Art seiner Werke zurück auf die Seele des Künstlers. Die Mannigfaltigkeit seines Lebenswerkes bezeugt uns untrüglich den Reichtum seines schöpferischen Herzens. Und sollte demgegenüber die Schöpfung als erhabenes Kunstwerk des Schöpfers gerade in ihrer unleugbaren Mannigfaltigkeit ihm in seiner Einfachheit widerstreiten? Woher also die Mannigfaltigkeit in der Welt; ist sie nur durch die Mangelhaftigkeit des Werkstoffes, den sich überdies der Werkmeister in seiner schöpferischen Allmacht selber beschaffte, nur durch die Geringfügigkeit und Geringwertigkeit der sog. Materie bedingt; und hat sie deshalb in Zeit und Ewigkeit keinerlei Anteil am Herrn der Welt; ist sie vom Weltrichter nur zu ihrer Verdammung ersonnen?

Doch kamen wir ja nicht vom Stoffe und nicht von der Welt, sondern vom Wesen und seiner Gesetzlichkeit zur Mannigfaltigkeit. Wie die Einfachheit erschien uns demnach auch die Mannigfaltigkeit als eine Gegebenheit zuförderst der Ordnung, des Gesetzes, der Logik. Und woher also diese Logik, die sich als transzendente nicht aus dem Werkstoff ableiten läßt, wenn nicht von Gott selber, dem Λόγος νόμων[2]). Es wird darum wohl auch in Gott etwas geben, was

---

[2]) Zu einer anderen Folgerung kommt Kerler, a. a. O., S. 16: „Daß der Stein sich als Stein verhält und nicht als Wassertropfen, dieses sein gesetzmäßiges, d. h. der Art seines Gesetztseins gemäßes Verhalten, ist selbst nicht geschaffen, kann wesensmäßig gar nicht geschaffen werden. In keiner Weise nötigt also die (wiederum nur hypothetisch zugestandene) Tatsache der Gesetzmäßigkeit in der unbelebten Natur zum Zugeständnis einer ‚überpersönlichen Entelechie', eines Schöpfers, ohne den die Gesetzmäßigkeit angeblich garnicht denkbar wäre. Vielmehr ist es glatter Widersinn, von der Erzeugung von Gesetzen überhaupt zu sprechen."

Kerler scheint hier richtig auf den fundamentalen Unterschied von Physischem und Logischem gestoßen zu sein, der verwehrt, den Begriff der Schöpfung oder Erzeugung univok auf beides anzuwenden. Verkehrt ist dann aber, das Logische aus dem physischen Okkasionalismus ableiten zu wollen, weil damit die eben vollzogene Scheidung zwischen dem Physischen und dem Logischen letztlich doch wieder preis-

seinen wesenhaften Reichtum ausmacht und was wir nach dem Gesetze, dem er uns selber mitsamt unserer Auffassung von ihm unterworfen hat, bei aller geschöpflichen und dazu durch mancherlei Fehl selbst verschuldeten menschlichen Unzulänglichkeit in einer Mannigfaltigkeit von Wesenseigenschaften vorerst nicht seinem Wesen, sondern seiner Wesensmäßigkeit, d. h. nicht physisch, sondern nur physiologisch, seiner Ordnung und seinem Gesetze nach zu begreifen suchen secundum analogiam entis.

2. Mit vollem Rechte durfte sich Thomas auf Augustin berufen, Gott sei wahrhaft und in höchster Weise einfach. Er durfte auch die Einfachheit als ein tragfähiges Axiom für seine und jede Theologik ansetzen. Sollte Gott aber einzig und allein nur einfach sein, wie könnten dann gerade wir Deutschen sinnvoll vom Wesen Gottes reden. Wie würde es uns möglich, unser ureigenstes Wort Wesen, das im Unterschied zum Sein keiner anderen Sprache sonst noch vertraut ist, seines inneren vorzüglichen Sinnes, all seines unergründlichen, ursprünglichen Reichtums in Fülle zu entleeren. Solange wir also von einer höheren Warte dessen nicht berichtigt werden, können wir gottgläubigen Herzens nicht anders, als auch Gottes Wesentlichkeit — und das ist irgendwie auch schon Gott selber — uns einfach und mannigfaltig vorzustellen.

Und damit wissen wir uns im Axiomatischen mit Thomas eins. Denn wir leugnen ja sein Axiom von der Einfachheit keineswegs. Wir sind jederzeit bereit, Gottes unantastbare und unbegrenzte Einfachheit zu bekennen. Aber als Deutsche müssen wir dabei vom Grunde des Wesens her nicht dagegen und nicht daneben, sondern durchaus dabei auch an Gottes Mannigfaltigkeit denken, und wenn wir sie bei der Sinnfülle, die das Wort Wesen nun einmal hat, versteckt in der Einfachheit des göttlichen Wesens doch mitbekennen.

Wir wissen indes auch, daß Gottes E i n f a c h h e i t in ihrer Hoheit durch diese M a n n i g f a l t i g k e i t gefährdet wäre, wenn wir als ebenbürtigen Begriff nicht auch noch die D u r c h d r i n g u n g hinzunehmen würden. Gott ist von sich selber durchdrungen, gleichheitlich und ganzheitlich durchdrungen von seiner Mannigfaltig-

---

gegeben wird. Es gibt eben durchgängig beides: das Physische und das Logische, und man kann beides mit innerer Notwendigkeit oder mit innerer Zufälligkeit erweisen wollen; man kann also auch den logischen neben dem physischen Okkasionalismus vertreten. Es ist aber ein unverzeihlicher Sprung, wenn man je etwa aus dem physisch Notwendigen das logisch Zufällige oder die Zufälligkeit je mit Notwendigkeit erweisen will. Jeder Okkasionalist, ob logischer oder physischer Prägung, ist unvermeidbar sein eigener Totengräber, der sein eigenes Leichenbegängnis nicht überlebt.

faltigkeit und seiner Einfachheit. Und meinen wir mit Wesen vorzüglich dessen Bezogenheit auf seine Mannigfaltigkeit und mit Eigen-schaft oder Eigen-tum vorzüglich deren Bezogenheit auf die Einfachheit, und lassen wir beides voneinander innig durchdrungen und getragen sein von einem vorzüglich auf seine Durchdringung bezogenen Träger, der er selber ist, dann ist bei alledem Gott noch höchst einfach, woran Thomas soviel gelegen war, weil wir in unsere Vorstellung und in unsern Begriff von Gott nichts ungeprüft und miteinander sorgfältig ausgewogen hinein genommen haben, was seiner letzten Einfachheit auch nur im geringsten widersprechen und sie damit aufheben könnte.

3. Wir sehen uns zu dieser logisch-axiomatischen Erweiterung des Gottesbegriffes allein nach der von Thomas ausgebauten Lehre secundum analogiam entis veranlaßt. Denn wenn es, was wir mit den ontologischen Erörterungen herausstellen wollten, in der Welt im äußersten Umrisse, wie er sich in unserer Auffassung von ihr spiegelt, nicht nur das letztlich Einfache, sondern auch noch das vermittelnde Innige und das erstlich Mannigfaltige gibt, nach welcher logischen Maßgabe soll dann nur das eine und nicht auch das andere in gebührendem Rahmen nach sicheren Regeln das Seinige zum Ausbau der Lehre von Gott beitragen dürfen, dessen Geschöpf doch sowohl das eine als auch das andere ist.

Nicht nur unberechtigt, sondern auch jeglichen Glauben gefährdend wäre hier die unbesonnene Einführung einer in sich haltlosen und verfehlten Gegensatz- bzw. Widerspruchslehre. Weil Gott das Ganz Andere sei, müsse er wesensnotwendig dem Geschöpfe in allem und jedem widerstreiten; so sei etwa das Geschöpf mannigfaltig und der Schöpfer demnach einfach. Einmal widerstreitet die Einfachheit der Mannigfaltigkeit durchaus nicht, was die vorliegenden Untersuchungen schließlich dartun möchten, sondern setzt sie sinnvoll sogar voraus wie die Eigenschaft das Wesen und die Ratio finis die Ratio causae; und dann könnte man ontologisch doch auch folgern, es gebe in irgendeinem Sinne, sei es im physischen oder im logischen, sei es im immanenten oder im transzendenten Sinne im Geschöpflichen auch die Einfachheit und demnach sei Gott mannigfaltig; oder das Geschöpf sei irgendwie von sich durchdrungen und der Schöpfer deshalb nicht; oder gar, da sich vom Sein des Geschöpfes reden ließe, so dürfe man nur vom Nichtsein des Schöpfers reden bzw. umgekehrt, was häufiger behauptet worden, aber dadurch nicht wahrer geworden ist. Es geht hier also von der Ontologie aus um die Analogie, die doch eine Ana-Logik ist und auch eine Anagogik sein sollte, in ihrem Grundbestande.

Mit diesem so secundum analogiam entis erweiterten Gottesbegriff fällt nun allerdings jener als grundlegend angesetzte Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie er nach einer verbreiteten Meinung in der Vertauschbarkeit theologischer und in der Unvertauschbarkeit ontologischer Prädikate faßbar würde. Da überdies gar nicht vorstellbar wird, wie man je in umfassendem Sinne noch auf logische Unterschiede zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Theo-Logik und Onto-Logik stoßen könnte, so wird man sich gerade heute leicht besorgen, ob damit Schöpfer und Geschöpf, Gott und Sein in unzulässiger Weise nicht allzu sehr einander angenähert, mit einander ausgeglichen oder gar verschmolzen würden, was unaufhaltsam entweder zu einem Pantheismus oder zu einem Panentismus führen müsse.

Demgegenüber ist klar herauszustellen, daß es im Ansatze hier jeweils nicht um Ontik oder Theistik, sondern um Logik geht, um Onto-Logik und Theo-Logik, um die Gesetzmäßigkeit im seinshaften und gotthaften Bereich. Nur bei einer völligen Verkennung dessen, was Gesetzmäßigkeit oder Logik ist, bleibt jene Gefahr für den Gottglauben noch bestehen, sonst aber ist sie gebannt. Denn deshalb, weil etwa ein Granitblock und ein Mensch demselben Fallgesetz unterworfen sind, ist doch der Mensch in keiner Weise Stein und der Stein in keiner Weise Mensch. Oder deshalb, weil die Pflanze zum Leben Wärme braucht wie der Mensch auch, kann man der Pflanze kein menschliches und dem Menschen kein pflanzliches Leben zusprechen, weil sich Physik und Logik nicht beliebig vertauschen lassen. So bleibt die selbst von Gott aus nicht aufhebbare physische Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf bestehen, auch wenn sie beide an einem Gesetze teilhaben.

Man darf auch nicht eilfertig behaupten, Gott würde der Welt unterworfen, wenn man von der Logik des Seins aus auf analogem Wege nach der Logik Gottes hinauffragt. Denn das Geschöpf ist nun einmal vom Schöpfer geschaffen und nicht von sonstwem; und von dort her stammt all seine Gesetzlichkeit, auch die seiner Auffassung noch mit. Gott wird also nur dem Gesetze unterstellt, das er selber ins Geschöpf legte, sogar mit der offenbaren Richtung bzw. Rücksicht auf sich zu.

Nur dann wird er einem fremden und feindlichen Gesetze unterworfen, wenn man von vornherein dogmatisch postulatorisch annimmt, Gott habe ein ihm selber widersprechendes Gesetz, eine seiner eigenen widerstreitenden Logik in die Welt hineingelegt. Doch kann dies ohne eine besondere Offenbarung Gottes an die Welt ebenso wenig gültig entschieden werden wie letztlich, ob die Logik

des Seins im umfassendsten Sinne denn auch tatsächlich die Logik Gottes ist[3]).

[3]) Über die Beziehung der Logik zur Theologie im weiteren und zur Theo-logik im hier gemeinten engeren Sinne vergleiche man die für unsere Zeit (leider) noch weithinaus unerhörten Darlegungen von Heinrich Scholz „Das theologische Element im Beruf des logistischen Logikers" (in „Christliche Verwirklichung", Romano Guardini zu seinem fünfzigsten Geburtstag, dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Burgverlag Rothenfels a. M. 1935, S. 138 ff.). Nach Heinrich Scholz „darf mit Bestimmtheit behauptet werden, daß Leibniz nicht der erste gewesen ist, der den logischen Sätzen eine prägnante theologische Bedeutung beigelegt hat. Diese Interpretation läßt sich vielmehr mit Sicherheit bis auf den heiligen Augustinus zurückführen. Sie wird daher bis auf weiteres als die augustinische Interpretation der logischen Sätze bezeichnet werden dürfen ... Die Geschichte der theologischen Deutung der logischen Sätze von Augustinus bis zu Leibniz und Bolzano ist noch nicht geschrieben. Nach meiner Kenntnis liegen zu dieser Geschichte noch nicht einmal die ersten brauchbaren Vorarbeiten vor. Wenn wir diese Geschichte hätten, so würden wir um ein wesentliches Stück der abendländischen Geistesgeschichte bereichert sein, und zugleich um ein höchst interessantes Stück aus der Geschichte des Christentums." (S. 156 f.)

Aus dem Satze von Leibniz, daß unsere Welt „uns Gelegenheit gebe, ewige und allgemeine Wahrheiten zu finden, so in allen Weltkugeln, ja in allen Zeiten und mit einem Worte bei Gott selbst gelten müssen, von dem sie auch beständig herfließen" (aus der Abhandlung „Von dem höchsten Gute", Leibniz, Deutsche Schriften, hrsg. von G. E. Guhrauer II, 1840, S. 40), entnimmt Scholz für die Zwecke seiner Ausführungen: „Für Leibniz sind die Sätze der Logik nicht nur die Wahrheiten, für welche sinnvoll behauptet werden darf, daß sie in jeder möglichen Welt gelten, sondern noch etwas mehr: sie sind die Wahrheiten, für welche sinnvoll behauptet werden darf, daß sie mit den Wahrheiten zusammenfallen, die auch der göttliche Wille nicht umstoßen kann." S. 154.

Mit Rücksicht auf den Eingang der Leibnizschen Abhandlung: „Weilen, was wahr ist, wahr bleibt, wenn es gleich von keinem Menschen erkannt wurde; und was gut ist, seine Güte behält, wenn es gleich kein Mensch sich zu nutze machte; hingegen wenn kein Gott wäre, nicht allein nichts wirklich sich befinden würde, sondern auch nichts möglich wäre, und also Wahres und Gutes miteinander vernichtet würden, so kann man wohl sagen, das Wahre sey das, so mit dem Verstande, und das Gute das, so mit dem Willen Gottes, als des Urwesens, übereintrifft", scheint uns auch die Ausdeutung des obigen, von Scholz angezogenen Satzes in dem Sinne berechtigt, daß sich Beziehungen (ana-loger Art) nicht nur zwischen einer Logik, die (als Denklogik) Gesetze und Regeln gedanklich-formaler Art einbegreift, sondern auch einer Logik, die etwa von der ontischen, aber ebenso auch psychischen oder sonstigen Ebene aus neben der formalen auch sonstige — etwa kausale und finale — Gesetzlichkeit in sich faßt, und der Theologie mit Berufung auf Leibniz vertreten zu lassen.

Denkt man vom Geschöpf und der Schöpfung als Werk und Kunst eines Schöpfers nicht allzu geringfügig, wodurch ja doch nicht nur das Geschöpf, sondern auch der Schöpfer im Eigenwerte empfindlich herabgesetzt werden — was eine gewisse apophatische Theologie stets innig erwägen sollte —, so kann hierzu wohl soviel ausgemacht werden, daß es an sich keine Unangemessenheit ist, wenn der Schöpfer seinem Geschöpfe insoweit Anteil an sich gewährt, als er ihm bei seiner nichtigen Herkunft zwar nicht seine Wesensnatur mitteilt, wohl aber es an seiner Wesensgesetzlichkeit oder Physio-Logik teilhaben läßt; oder mit anderen Worten in eben diesem Sinne, als er das Geschöpf dem einen, seinem Eigengesetze völlig unterwirft.

In dieser Umwendung wird dann deutlich, daß neben der physischen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf auch bei Annahme einer einzigen sowohl für die Theologie als auch die Ontologie geltenden Logik noch eine logische Distinktion zwischen Gott und Welt besteht, indem nämlich diese Logik für das physisch Theistische im immanenten und für das physisch Ontische im transzendenten Sinne vorzüglich wenn wohl auch nicht ausschließlich in Geltung ist. Man erreicht dadurch die völlige Unterordnung und Hinordnung der Welt auf das Naturgesetz Gottes, was gerade heute noch wichtiger zu werden scheint, als es von jeher schon war.

Und damit scheint sich eine mögliche Lösung für das wirkliche Rätsel der Distinctio nationis zu bieten. Ist auch Gott seinem metaphysischen Wesen nach auf die metalogischen Axiome Mannigfaltigkeit—Durchdringung—Einfachheit bezogen, so daß im Bereiche der theistischen Metaphysik eine Vertauschbarkeit zwischen Wesen und Eigenschaften und eine Unvertauschbarkeit der Eigenschaften untereinander statthat, so hat unsere Distinctio rationis ratiocinantis Gott gegenüber einen Halt, da es ja dann offenkundig eine Distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento rationali in objecto scil. in Deo gibt. Schaut der Schöpfer auf uns als sein Geschöpf, so schaut er wesenhaft auf uns herab einschließlich seiner wesenhaften Distinctio rationis, die nun aus einer (objektiven) Distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento rationali in objecto zu einer (subjektiven) Distinctio rationis ratiocinantis cum fundamento rationali in subjecto wird.

Von dieser Logik unter Einschluß der — psychisch gesprochen — formalen Denk- bzw. Vernunftlogik und der finalen Streb- bzw. Willenslogik gilt dann, daß sie nicht nur Gesetze vorweist, die für Geschöpf und Schöpfer gemein sind, etwa daß diese logischen Gesetze von sich aus und zu sich hin so beschaffen wären, daß auch Gott sie nicht aufzuheben vermöchte, sondern wir halten es hier nachdrücklich mit Leibniz, daß solche Gesetze von Gott beständig herfließen.

Sind wir dem Naturgesetz Gottes unterworfen und gilt sein Wesensgesetz auch für unser Wesen, so gibt es, von Gott aus gesehen, auch in uns eine (objektive) Distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento rationali in objecto, die wiederum zur (subjektiven) Distinctio rationis ratiocinantis cum fundamento rationali in subjecto wird, sofern wir unserer Natur nach, d. h. einschließlich unserer Naturgesetzlichkeit, zu Gott hinaufschauen. Die Distinctio rationis ratiocinantis und die Distinctio rationis ratiocinatae gleichen sich dann und sind lediglich die beiderseitigen Aspekte derselben Gesetzmäßigkeit.

Dasselbe Spiel gilt dann auch in den Verhältnissen von Gott zu Welt oder von Mensch zu Welt, wie auf seine Weise auch von Welt zu Mensch oder von Welt zu Gott. Alles aber läßt sich in ein knappes Axiom zusammenfassen, das die Schöpfung als logisches Gleichnis des Schöpfers oder eine logische Gleichung zwischen Schöpfer und Geschöpf behauptet. Mehr als eine solche logische Gleichung zu behaupten, übersteigt den Rahmen der Logik.

4. Kann man sich nach diesen Erwägungen dazu entschließen, neben der Einfachheit auch die weiteren logisch-axiomatischen Begriffe der Mannigfaltigkeit oder Reichhaltigkeit und der Durchdringung oder Innigkeit, die im Verbund die Voraussetzung für eine jede Regelhaftigkeit irgendwelcher Art darstellen, auch in die Theologie zu übernehmen, dann müssen sie hier in dem früher erläuterten Sinne als streng theologische Prädikationen angesprochen und ausgewiesen werden; d. h. sie müssen jeweils als physische und logische Aussagen gelten.

Im Vergleich zur Bestimmung der Einfachheit müssen dann die Behauptungen gewagt werden, Gott sei seinem Wesen nach unerschöpflich und unergründlich reich, d. h. mannigfaltig und ebenso dem Wesen nach von seinem Reichtum und seiner Schlichtheit innig durchdungen. Steigern wir diese wesenhafte Mannigfaltigkeit und Durchdringung per eminentiam bis zum auszeichnenden Höchstmaße, dann gewinnen wir per reservationem ein Proprium dei, weil nichts Geschöpfliches an diese Wesenhaftigkeit Gottes heranreicht.

Was aber in der Welt als physisch-mannigfaltig und durchdrungen anzusprechen wäre, läßt sich nur im Hinblick und in der Ausrichtung auf diese göttliche wesenhafte Mannigfaltigkeit und Durchdringung bestimmen und seiner eigenen Bedeutung nach bewerten. Im positiven Sinne erscheinen dann Mannigfaltigkeit und Durchdringung so sehr mit dem Wesen Gottes selbig, daß sie für Gott und die Gottheit stehen können. Per essentiam gilt dann, Gott

ist die Mannigfaltigkeit und die Durchdringung oder: die Mannigfaltigkeit und Durchdringung sind Gott.

Wie die Einfachheit, so müssen dann auch die Mannigfaltigkeit und Durchdringung bei Gott in logischem Sinne per approximationem secundum rationem bestimmt werden. Hier heißt es dann von unten aufsteigend: Gott ist vollkommen und wahr oder Gott ist die Vollkommenheit und die Wahrheit selber, denn er ist sein eigener Grund und seine eigene Form, est sua causalitas et sua formalitas, nicht aber etwa: est ex causa sui et per formam sui, sondern durchaus: est ipsa sua causalitas et ipsa sua formalitas, weil er erstlich mannigfaltig und innigst durchdrungen ist[4]).

[4]) Die besonders seit Spinoza bestehende Schwierigkeit für die Verwendung des Begriffes Causa in der Theologie ist — einmal durchschaut — nicht allzu gewichtig. Sie entsteht dadurch, daß hier versucht wird, zwischen Gott und Gottes Grund eine Unterscheidung einzuführen. In rationaler Beleuchtung geht es dabei um eine Distinktion zwischen der Ratio divina und der Ratio causae divina oder zwischen Ratio und Causa. Ihr entspricht etwa eine Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Vollkommnen oder eine Distinktion zwischen dem Ens secundum rationem und dem Ens secundum rationem causae. Ohne weiteres ergibt sich, daß man die Frage auch in anderer Hinsicht aufreißen kann. Man kann ebenso auch einen Unterschied zwischen Gott und Gottes Ziel oder Gott und Gottes Inbild behaupten. Dem entspricht rational eine Distinktion zwischen der Ratio und der Ratio finis oder formae bzw. eine Unterscheidung zwischen Sein und Gut-sein oder Sein und Wahr-sein. Hierhin gehören die zeitgebundenen Irrtümer vom „werdenden" Gott, der etwa außerhalb seiner nur durch das Geschöpf an sein Ziel kommt, oder vom göttlichen Geist, der nur im menschlichen Geist zum Selbstbewußtsein und zu seiner Gestalt kommt. Zieht man alle drei Fälle gleichzeitig in Betracht (was man zumeist allerdings vermeidet, weil man sich entweder prinzipiell nicht klar ist oder weil man sich nicht zu erklären wünscht), daß das Geschöpf zum Grunde des Schöpfers, zur Gestalt des Schöpfers und zum Ziele des Schöpfers wird, bzw. schwächer ausgedrückt, daß aller Grund nur aus dem Menschen aufsteigt, alle Gestalt nur durch den Menschen gestaltet, jedes Ziel nur vom Menschen gesetzt wird, so ist das Geschöpf sein eigener Schöpfer und der Mensch sein Gott. Neu ist an solchen, auch in unserer wirren Zeit auftauchenden Gedankengängen lediglich die Häufung der im Zeitflusse bereits da und dort aufgetauchten und wieder versunkenen Irrtümer.

Die klassische Scholastik hat dergleichen Irrwege durch die Feststellung verlegt, daß keine Unterscheidung zwischen Wesen und Eigenschaft oder zwischen der Ratio und der Ratio finis etc. oder zwischen dem Sein und dem Gut-sein bestehe, was wir aufzudecken suchten. Unvertauschbar sind immer nur die Eigenschaften untereinander bzw. die Causa und Forma oder das Wahre und das Gute, d. h. nur hier besteht eine Distinktion. Wer den systematischen Zusammenhang begreift, wird uns sicherlich darin folgen, daß zur Vermeidung theologischer Irr-

Oder von oben her gesehen: In seinem Wesensgrunde ist Gott ursprünglich mannigfaltig oder die Mannigfaltigkeit selber und in seiner Wesensprägung höchst durchdrungen oder die Durchdringung selber. In seiner Mannigfaltigkeit und Reichhaltigkeit „west" Gott auf seinem Grunde und ist er dieser Grund selber, wie er in seiner Durchdringung und Innigkeit sein volles Gepräge trägt und seine Form selber ist. In bezug auf seinen Grund ist er vollkommen und die Vollkommenheit selber wie in bezug auf seine Form wahr und die Wahrheit selber.

Deutlich ergibt dann diese per approximationem secundum rationem causae et formae ermittelte metalogische Mannigfaltigkeit und Durchdringung Gottes, daß Gott gerade auch in seiner Mannigfaltigkeit und Durchdringung über unsere rationalen Begriffe hinausliegt, da sie nur bis an seine Ultrarationalität heranreichen, diese aber nicht mehr in sich zu fassen vermögen. Gerade darum bleibt ja unergründlich und unbestimmt, was denn nun Mannigfaltigkeit und Durchdringung wie auch Einfachheit eigentlich besagen.

Hier müssen wir uns damit abfinden, daß es sich nicht mehr um logisch rationale, sondern metalogisch ultrarationale Begriffe auch in der Theologie handelt, auf die diese Wissenschaft trotzdem nicht verzichten kann. Das gleiche gilt ja vergleichsweise auch für die oftgenannten Begriffe Wesen (essentia), Träger (substantia) und Eigenschaft (proprietas), weil sie eben auch über das Physische hinaus dem Metaphysischen zugehören und irgendwie auch in der Theologie darum unergründlich, unbestimmt und unbegrenzt sind und bleiben.

5. Durch ihre Eigenart beanspruchen diese logisch-axiomatischen bzw. metalogischen oder ultrarationalen Begriffe bei ihrer Anwendung in der Gotteslehre einen besonderen Ort. Denn sie lassen sich nicht auf einer Stufe etwa mit den aus der Ontologik übernommenen Eigenschaften Vollkommen, Wahr, Gut oder den logisch-rationalen Begriffen, die Gott als prima causa vel primum principium, intima forma, ultimus finis darstellen, behandeln, da sie über die genannten Begriffe hinausliegen, was sich nach unseren Ableitungen ja ergibt. Man wird sie aufsteigend hinter diesen oder absteigend vor ihnen erörtern müssen.

Folgen wir der Anordnung des Thomas von Aquin und nehmen wir die Einfachheit Gottes allen anderen Eigenschaften voraus, wovon man weit hinaus abgekommen ist, und was ja die Entwertung dieses theologischen Prädikates deutlich beleuchtet, so wer-

---

tümer auch an der Distinktion zwischen den Eigenschaften Gottes festgehalten werden muß, mag man auch bis in die neueste Zeit hinein noch keine so bestimmte Einsicht in die Sachlage gehabt haben.

den mit der Einfachheit auch die Mannigfaltigkeit und Durchdringung vorangestellt werden müssen. Dabei wird dann die Mannigfaltigkeit als der per approximationem secundum rationem causae ermittelte metalogische bzw. ultrarationale Grundbegriff vor der Einfachheit als dem per approximationem secundum rationem finis ermittelten metalogischen bzw. ultrarationalen Ziel- oder Grenzbegriff zu stehen kommen.

Man gewinnt damit für die Theologie ein einwandfreies ultrarationales Fundament, auf das nun die eigentlich rationale Prädikation jedweder Art zurückbezogen werden kann und dadurch ihren systematischen Topos gewinnt, allerdings immer nur auf ihrer Begriffsstufe. So läßt sich der Wahrheit Gottes ein bestimmbarer Ort zwischen der Vollkommenheit und Güte zuweisen, weil diese drei ontologischen Prädikate im Verbund auf die drei logischen Axiome im Verbund bezogen erscheinen.

Und so erhält auch unter den psychologischen Prädikaten die Vernunft vor dem Willen ihren Bereich, da sie auf das Wahre, die Ratio formae und die Durchdringung bezogen erscheint, während der Wille auf das Gute, die Ratio finis und die Einfachheit zielt. Es bleibt vor der Vernunft eine Freistelle für ein psychologisches Prädikat, das nun dem Vollkommenen, der Ratio causae und der Mannigfaltigkeit zugeordnet ist. Nennt man hier die Liebe Gottes, die Gott als das Vollkommene umfange, dann erscheint sie sofort im aitiologischen Bereiche als unerschöpflicher „Abgrund göttlicher Liebe", der alles seinen Ursprung verdankt, während im Willen Gottes alles sein Ziel und seinen Zweck findet.

6. Diese vorläufigen Hinweise sollen nur zu einer ersten Veranschaulichung dienen und einen schwerwiegenden Einwand entkräften helfen. Bernhard von Clairvaux hat nämlich einmal ein oft nachgesprochenes Wort geprägt: Multa dicuntur esse in Deo, et quidem sane catholice, sed multa unum. Alioquin, si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi causa dicimus magnum, bonum, justum et innumera talia: sed nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum[5]). Wer dieses Wort kennt und nun hört, man wolle den Begriff der Mannigfaltigkeit in die Gotteslehre hineinnehmen, der wird geradewegs behaupten, auch wenn man ihn daran erinnert, daß man zwischen Mannigfaltigkeit und Vielfachheit scheiden müsse, es würden sich die ohnehin schon bestehenden Schwierigkeiten vergrößern, die die Ratiocinatio diversa im Verhältnis zur Einfachheit mit sich bringe, weil ja dann jede Grenze schwinde, die sonst mit der Einfachheit gesetzt wird.

[5]) In cant. serm. 80.

Dazu ist zu sagen, daß die Einfachheit ja nicht aufgehoben, sondern nachdrücklich beibehalten wird. Die Mannigfaltigkeit aber wird einzig dazu benötigt, um die doch von jedermann neben der Einfachheit angenommene diversa distinctio rationis ratiocinantis et ratiocinatae methodisch zu erfassen und herleiten zu können, womit die unleugbar vorhandenen und ja wohl auch von jedem zugegebenen Schwierigkeiten auf das geringste Maß sich herabmindern lassen. Sie erklärt dann den vor der Einfachheti liegenden logischen Abgrund und findet selber an der Einfachheit ihre Grenze. Nähme man allein die Mannigfaltigkeit als Grundbegriff Gottes an, so brächte das gewiß einen Wirrwarr mit sich. Nimmt man aber die Einfachheit hinzu und bestimmt man die Mannigfaltigkeit als wechselnde mit der Einfachheit im Einklang stehende Eigenartigkeit, so wird überraschend der Spielraum des Mannigfaltigen genau eingegrenzt und mit Sicherheit überschaubar.

Als Mannigfaltigkeiten in dem eben erläuterten Sinne lassen sich je das Sein mit Vollkommen—Wahr—Gut, die Seele mit Liebe —Vernunft—Wille[6]), die Ratio mit Causa—Forma—Finis ansprechen. Nimmt man je noch einen oder mehrere Begriffe neben diesen Ternaren auf der gleichen Begriffsstufe an, so wird die Einfachheit je und je gefährdet, weil sich neben der kausalen, formalen, finalen Eigenart keine weitere von rationalem Gehalte finden lassen will. Man kommt also durch die Annahme der Mannigfaltigkeit Gottes durchaus nicht auf eine Vier- oder Hundertfältigkeit hinaus, wie man vielleicht mit Bernhard annehmen wollte; sondern die rationale Theologie zeigt sich in strenger Hinordnung auf die ultrarationale, d.h. sie ist im einzelnen von der Anzahl der angenommenen logischen Axiome abhängig, was hier nicht näherhin dargelegt werden kann.

Man wird sich im Gegenteil jetzt vielleicht sogar besorgen, ob mit der Hereinnahme der Mannigfaltigkeit und der Durchdringung neben der Einfachheit in die Theologie nun diese nicht allzu sehr verengt und zu stark formalisiert wird, da die Einfachheit im üblichen Sinne nur eine negative Abgrenzung mit sich bringt, ohne die positiven Prädikationen einzuschränken, während sie jetzt auch

---

[6]) Für die endgültige Entscheidung über die Frage, ob sich mit der Scholastik alle psychischen Phänome auf zwei psychische Grundfaktoren (Vernunft und Wille) oder mit Augustin und der Neuzeit auf drei zurückführen lassen, wird unseres Erachtens der Analogiecharakter der ontologischen — psychologischen — theologischen Systementwürfe letztlich immer maßgebend sein.

diese empfindlich beschneidet. Man kann weiterhin einwenden, das hier angedeutete rationale System fasse nur einen Bruchteil der üblichen Theologie in sich, schon dies spreche gegen seine Bedeutsamkeit, vielleicht sogar gegen seine Gültigkeit. Es muß darum wenigstens die Frage angerührt werden, in welchem Sinne sich die rationale und ultrarationale Theologie ausbaufähig zeigt.

Einmal ist der Bestand der bisher lehrgeschichtlich aufgetauchten theologischen Prädikationen daraufhin zu untersuchen, ob sich nicht Scheidungen durchführen lassen, die schärfer als üblich die streng ontischen, psychischen, theistischen, physischen, logischen, metaphysischen, metalogischen Aussagen als Sondergruppen heraustreten lassen. Danach ist dann zuzusehen, ob sich je die ontischen Aussagen nicht erschöpfend unter die hier genannten ontologischen Prädikationen Vollkommen—Wahr—Gut, die psychischen unter Liebe—Vernunft—Wille, die logischen unter Causa—Forma—Finis, die metaphysischen unter Wesen—Träger—Eigenschaft, die metalogischen unter Mannigfaltigkeit—Durchdringung—Einfachheit zusammen fassen lassen, so daß sie je als Unterbegriffe der genannten Oberbegriffe erscheinen. Hierbei ist allerdings wiederum auf die Systematik der Unterbegriffe strengstens zu achten. Als ein brauchbares Vergleichsmittel bietet sich die systematische Untergliederung der hier oft genannten Rationes causae et formae et finis an, wobei etwa unter der Ratio causae die Ratio causae causalis et formalis et finalis erscheint.

Doch gibt es auf Grund dieser rahmenhaften Feststellungen noch einen in den rationalen eingeschlossenen Bereich, auf den wir nun noch eigenst aufmerksam machen müssen. Wenn wir z. B. die Begriffe Anfang—Mitte—Ende zusammenstellen, so drohen sie in eins zusammenzufallen, sofern wir nicht annehmen, daß es je zwischen Anfang und Ende einen dazwischenliegenden Weg bzw. Strecke, Ablauf oder dgl. gibt. Auch wenn wir die Mitte zwischen Anfang und Ende setzen, wird dieses extensive Verhältnis zwischen Anfang und Ende nicht aufgehoben, sondern eher noch verdeutlicht und verstärkt. Denn diese Mitte erscheint dann zwar wie eine Verbindung zwischen Anfang und Ende, aber diese Mitte, besonders als Mittelpunkt, ist streng genommen nicht der Weg, sondern steht oder liegt auf diesem Wege, den es auch noch zwischen Anfang und Mitte wie auch zwischen Mitte und Ende gibt.

Gehen wir von diesem sinnenhaften Beispiel zu dem rationalen über, so erscheint nun auch die Forma zwischen Causa und Finis, denn gerade der Mittelpunkt liegt ja stets im Brennpunkt des Formalen, ist eben etwas Formales. Aber diese Forma stellt nicht die einzige Verbindung zwischen Grund und Ziel dar. Im Ge-

folge der Ursache oder des Grundes erscheint noch vor der Form die Wirkung oder die Wirklichkeit, denn jede Ursache bewirkt oder wirkt sich unmittelbar aus. Man kann diese Wirkung, die wir zumeist irgendwie als Bewegung fassen, nicht mehr als streng kausal ansprechen, denn sie liegt bereits über die Ursache hinaus auf Form und Ziel zu; sie liegt irgendwie zwischen Grund und Ziel, zwischen Causa und Finis und wohl auch noch zwischen Causa und Forma.

Fassen wir nun Causa und Forma und Finis als Rationes auf, so läßt sich dies Dazwischenliegende, sofern man nicht voreilig schon wieder ins Irrationale einzubiegen trachtet, im strengen Sinne als interrational ausgeben. In diesem Sinne ist dann auch die Wirklichkeit oder die Actualitas keine rationale sondern eine interrationale Gegebenheit, die im Zusammenhang mit der Causalitas zu betrachten ist. Spricht man nun in der Scholastik so ausgiebig von Gott als Actus purus, d. h. von der Actualitas dei interna so zeigt sich sofort, daß es im Rahmen der rationalen Theologie auch noch eine interrationale gibt, die ein riesiges Forschungsfeld darstellt.

Allerdings fehlt es durchweg noch an streng interrationalen Methoden. Hier ist einmal streng logisch zu erörtern, wieviel umfassendste innere Beziehungen es ganz allgemein zwischen drei Elementen oder Polen gibt[7]), wie sich die rationalen bzw. interrationalen Beziehungen oder Verhältnisse benennen lassen, d. h. wieviel gültige interrationale Begriffe es neben der Actualitas noch gibt. Hierhin gehört z. B. die Erörterung der Beziehung zwischen der Aktualität und Potentialität; wie sich die Omni-potentia dei externa et interna zur logischen oder sonstigen Potenz verhält.

Gibt es im logischen Bereiche eine methodisch faßbare Verhältnislehre, so stellt sich die entsprechende Frage auch im psychologischen Felde. Gibt es auch hier umfassendste Verhältnisse zwischen Liebe—Vernunft—Wille; ist etwa das Gewissen als eine Lex naturalis intellectus nostri, wie es Thomas bestimmt[8]), ein innerseelisches Verhältnis von der Vernunft aus zum Willen hin und damit logisch gesehen ein psychisch interrationales Problem. Ist auch die Freiheit des Willens ein innerseelisches Verhältnis vom Willen aus zur Vernunft hin; und wie verhalten sich innerseelisch das Gewissen und die Freiheit zueinander; wie läßt sich dies Verhältnis streng methodisch aufweisen, wie steht es psychologisch gesprochen um das innere Gewissen und die Freiheit Gottes?

---

[7]) Einen ersten Hinweis auf die Struktur der vier triadischen Verhältnisbeziehungen, die sich zu dem gleichen Ergebnis auch logisch axiomatisch ableiten lassen, s. S. 70.

[8]) S. th. I 2, 91.

Zu erwägen ist ferner, ob auch zwischen den ontologisch rationalen Prädikaten Vollkommen—Wahr—Gut noch besondere ontologisch interrationale Prädikate liegen. Gehört hierhin etwa das ontologische Schöne, das irgendwie stets zwischen Gut und Wahr oder zwischen Wahr und Gut gesehen wird[9]). Wie steht es danach ontologisch gesprochen um die Schönheit Gottes und welche theologischen Prädikate gehören sonst noch hierhin?

Gibt es dann zwischen diesen interrationalen ontischen, psychischen, theistischen Problemen methodisch aufweisbare logische Entsprechungen, so stellt sich die Frage, ob sich auch hierin die Logik in Abhängigkeit von der Metalogik zeigt. Gibt es etwa auch im Metalogischen noch Begriffe, die sich nur per approximationem vom Interrationalen her fassen lassen. Wenn man etwa meint, die Einheit Gottes werde durch die volle Wirklichkeit Gottes unter Ausschluß einer jeden Möglichkeit gewährleistet, so ist hier die Einheit im Zusammenhang mit der Wirklichkeit gesehen und scheint noch über die Wirklichkeit hinaus zu liegen, so daß diese erst ihr Maß von jener erhält. Wirklich ist dann das, was eine innere Einheit zeigt.

Nimmt man dies in aller Vorläufigkeit einmal an, so fragt sich, welche metalogischen Begriffe sonst noch neben der Einheit stehen; ob es sich auch bei der Gleichheit, Allheit, Ganzheit Gottes um metalogische Prädikationen handelt. Es ist dann zu bestimmen, was etwa die Allheit Gottes besagt, die man erst in den Zusammenhängen All-Wissenheit, All-Macht, All-Güte, All-Gegenwart zu entdecken und aus dieser Verklammerung zu lösen hat. Sie ergibt dann einen weitreichenden Begriff wohl von axiomatischer Geltung. Oder es ist zu erwägen, ob etwa die Unveränderlichkeit Gottes sich nicht positiv als innere Gleichheit Gottes fassen läßt. Alsdann sind auch die Einheit, Gleichheit, Allheit mit der allseitigen Umsicht zu bestimmen, wie wir es eingangs für die Ganzheit Gottes wenigstens versuchten.

Die größte Schwierigkeit aber bereitet, die interrationalen logischen Axiome Einheit—Gleichheit—Allheit—Ganzheit zu der rationalen logischen Axiomen Mannigfaltigkeit—Durchdringung—Einfachheit in streng systematische Beziehung zu setzen, denn diese Begriffe stellen im Verbund ja den metalogischen Kanon dar, weshalb man die

---

[9]) Vgl. das Schöne in seiner Beziehung zum Guten bei Platon, Phil. p. 64e oder zum Wahren etwa bei Trendelenburg, Kleine Schriften 1871, Bd. II, S. 322.

metalogischen auch die kanonischen Begriffe und die Metalogik auch Kanonik nennen kann, um die seit Anbeginn besonders die ästhetische Logik ringt; ferner nun die rationalen und interrationalen ontologischen wie auch die rationalen und interrationalen psychologischen Prädikationen in ihrer Anwendung auf Gott untereinander zu systematisieren, was zwar überaus schwierig erscheint, aber dennoch dazu reizt, seine Kräfte an diesen allumspannenden Fragen zu erproben.

Schauen wir nach dieser knappen Skizzierung der Möglichkeiten, die uns zwar kein logisch monistisches oder monadologisches und kein logisch dualistisches oder dyadologisches, wohl aber ein logisch triadisches oder ein triadologisches System erstmalig bietet, zurück auf die Gotteslehre des Aquinaten in den Untersuchungen 2 bis 26 seiner theologischen Summe, so können wir wohl feststellen, daß dort materialiter bereits alle hier angeschnittenen Probleme z. T. bereits ausführlich erörtert, z. T. wenigstens angedeutet werden, daß aber formaliter dort für die Gegenwart und Zukunft das Notwendige noch nicht geleistet worden ist und daß darum wohl zu Recht besteht, wenn wir eingangs sagten, die thomistische Summe bietet nur das wohlvorbereitete Material für eine auch heute noch durchweg ausstehende theologische Systematik.

Es ging darum im Verlaufe der Untersuchungen nicht um eine Neuerung, ganz gleich wie hoch sie bezahlt werden müßte, sondern nur darum, einem ehrwürdigen Lehrgebäude, wie es die natürliche Gotteslehre des Aquinaten nun einmal darstellt, durch Vertiefung und Verbreiterung des logischen Fundamentes die weitere und reichere Zukunft zu sichern. Zugleich sollte damit auch von der deutschen Seite her ein bequemes Tor in seinen uns sonst nicht recht zugänglichen Hallenbau gebrochen werden. Und dies gerade heute, wo uns sein Werk in unserer eigenen Sprache begegnet, damit wir den Weg zum Fürsten der Scholastik auch mit unserem Herzen und mit allen Sinnen leicht und freudig nehmen können.

Zusammenfassung.

Problemübersicht.

1. Der Wurzelbegriff in der Gotteslehre. / 2. Physische und logische Prädikation in der Gotteslehre. / 3. Die Einfachheit Gottes im physischen bzw. metaphysischen Sinne. / 4. Die Einfachheit Gottes im logischen bzw. metalogischen Sinne. / 5. Einfachheit und Mannigfaltigkeit in der Seinslehre. / 6. Einfachheit und Mannigfaltigkeit in der Gotteslehre.

1. Ein Wort von Scheeben über Thomas von Aquin kennzeichnet die straffe Durchgliederung von dessen übernatürlicher Gotteslehre im engeren Sinne. Die gleiche Meisterschaft der methodischen Behandlung weist dessen natürliche Gotteslehre im engeren Sinne nicht auf. Da sich dieser Mangel bis heute hin spürbar auswirkt, so soll einmal untersucht werden, inwieweit sich das von Thomas an erster Stelle genannte theologische Prädikat der Einfachheit als tragfähiges Fundament einer mit innerer Folgerichtigkeit aufzubauenden rationalen Theologie eignet, wobei im Sinne einer strengen Wissenschaft natürlicher Artung von der persönlichen Offenbarung Gottes abgesehen werden soll, wie es Thomas auch tut.

2. Zunächst gilt es, irgendwelche Maßstäbe zu gewinnen, an denen man den Begriff der göttlichen Einfachheit vergleichend messen kann. Da sich der im geschöpflichen Bereich getroffene Unterschied zwischen Materie und Form auf den Schöpfer nicht anwenden läßt, so wird nach einem entsprechenden Begriffspaar gesucht, das sich in der Theologie unbeanstandet verwenden läßt. Es ist dies das von Natur und Gesetz, natura et lex, von Physischem und Logischem im weitesten, angegebenen Sinne. Die nähere Betrachtung des Verhältnisses beider zueinander zeigt, daß auch bei der größten Annäherung eine Distinktion zwischen ihnen bestehen bleibt, die in der innigen Verschränkung von Natura legalis und Lex naturalis ansichtig wird. Letztlich bleibt dabei ein unaufhebbarer Unterschied zwischen dem Physischen und Logischen bestehen. Ein jedes streng theologisches Prädikat muß darum sowohl physisch als auch logisch gelten, was die Gliederung des Folgenden ergibt.

3. Aus dem Vergleich mit der thomistischen Bestimmung der Güte Gottes läßt sich als Kennzeichen einer physischen Aussage herausstellen, daß sie die Aussageweisen per eminentiam, per reservationem, per essentiam, per proprietatem auf sich vereinigt, die sich dahin zusammenfassen lassen, daß eine so bestimmte Wesenseigenschaft für Gott selbst stehen kann. Die Verwendung dieser methodischen Zugriffe bei der Bestimmung der Einfachheit stößt nach kurzer Zeit auf ungeahnte Schwierigkeiten. Sie veranlassen die nähere Bestimmung der von jeher unter dem Decknamen der Einfachheit behandelten theologischen Materie. Von ihr erscheint jeweils in der Abweisung jeglicher Zusammensetzung nur der negative Aspekt, der in positiver Beleuchtung Gottes physische Totalität ergibt. Da sich mühelos diese physische Totalität gemäß den herausgestellten Kennzeichen vollgültig bestimmen läßt, wird der Vorschlag gemacht, dieses Prädikat um seiner selbst und um der Einfachheit willen für sich gesondert zu behandeln. Nach dieser materialen Entlastung wird dann die Einfachheit im physischen Sinne mit Hilfe der gleichen Zugriffe als wesenhafte Schlichtheit positiv bestimmt.

4. Durch den Rückgriff auf die ontologische Bestimmung des Guten als Ens secundum rationem finis läßt sich zeigen, daß neben den streng physischen auch streng logische Aussagen über Gott möglich sind, was nun die Notwendigkeit ergibt, auch die Einfachheit logisch zu bestimmen. Die hier auftauchende Schwierigkeit läßt sich durch die Annahme beheben, daß die Einfachheit über die rationalen Begriffe Causa—Forma—Finis hinaus liegt; daß sie im Vergleich zu diesem Rationalen etwas Ultrarationales darstellt, das sich vom Rationalen aus nur annähernd bestimmen läßt. Das entwickelte Verfahren gestattet dann, die Einfachheit per approximationem secundum rationem finis zu begreifen. Die Reichweite dieser logischen Einfachheit wird innerhalb der Fragestellung erörtert, wie sich eine pluralistische Prädikation zur logischen Einfachheit verhält. Das führt zu der bekannten, überaus schwierigen Distinctio rationis. Hierfür werden zwar einige Äußerungen von Thomas beigebracht und einige Begriffserklärungen versucht, im ganzen muß aber diese Frage im theologischen Bereich offen gelassen werden und wird zur weiteren Klärung ins Ontologische hinübergespielt.

5. Die so bisher hauptsächlich im theologischen Felde erörterten Probleme lassen sich recht betrachtet ebenso auch im ontologischen Felde stellen. Besonders von der Scholastik sind Aussagen über das Sein hinsichtlich der Vertauschbarkeit von Wesen und Eigenschaft sowie der Unvertauschbarkeit der Eigenschaften unter-

einander gemacht worden, die sich in ihrem logischen Gewicht und in ihrer logischen Gültigkeit erst verdeutlichen lassen, wenn man annimmt, die Konzeption des Seinsbegriffes sei unter dem Blickpunkt letzter Einfachheit gefaßt. Bei der Betrachtung der Verhältnisse unter den Seinseigenschaften taucht auch die Distinctio rationis auf. Hält man an ihr fest und gibt man zu, daß sie sich von der Einfachheit allein her begrifflich nicht bewältigen läßt, so wird die Annahme möglich und nötig, daß der Begriff vom Sein wohl einfach, aber nicht nur einfach, sondern auch noch mannigfaltig ist. Diese Mannigfaltigkeit und Einfachheit verlangen von sich aus nach einem vermittelnden Dritten, das in der Durchdringung namhaft gemacht wird. Sollen Mannigfaltigkeit und Durchdringung neben der Einfachheit auf einer Stufe stehen, so muß je die Gleichrangigkeit ihres Geltungsbereiches und die Ebenbürtigkeit ihres Bestimmungsverfahrens erwiesen werden, was für die Durchdringung per approximationem secundum rationem formae und für die Mannigfaltigkeit per approximationem secundum rationem causae versucht wird.

Soll das Sein diesem Seinsbegriff entsprechen, dann muß es auch von sich aus im Geltungsbereich von Mannigfaltigkeit—Durchdringung —Einfachheit liegen. Dann muß auch das Sein in sich über die rationalen Begriffe auf die ultrarationalen hinweisen. Das rationale Fundament des Seins läßt sich jedoch gemäß den scholastischen Theoremen nicht eindeutig aufweisen. Neben dem eindeutigen Bonum ut ens secundum rationem finis und dem schon weniger greifbaren Verum ut ens secundum rationem formae fehlt namentlich das Ens secundum rationem causae. Es wird erörtert, inwieweit man neben dem Verum ut ens secundum rationem formae das Perfectum ut ens secundum rationem causae bezeichnen kann. Erst damit gewinnt man für das Sein ein vollständiges Fundamentum rationale, das für den notwendigen Ausbau der rationalen Ontologie auf der Grundlage der Scholastik einen tragfähigen Unterbau liefert, der logisch axiomatisch abgesichert ist.

6. Entspricht, wie vorweg charakterisiert, die betrachtete theologische Problematik der aufgewiesenen und einer Lösung angenäherten ontologischen, so wird man secundum analogiam entis auch für die Gotteslehre einen der Seinslehre entsprechenden Entwurf ausarbeiten müssen. Dann wird sich auch die theologische Problematik allein von der Einfachheit nicht auflösen lassen, sondern zusammen mit der Einfachheit auch nach der Betrachtung von der Mannigfaltigkeit und der Durchdringung her verlangen. Es wird dargetan, daß die strenge Durchführung der thomistischen Lehre vom Gottesbegriff secundum analogiam entis fordert, sowohl

die Einfachheit oder Schlichtheit als auch die Mannigfaltigkeit oder Reichhaltigkeit des Schöpfers vom Geschöpf und von der Schöpfung her in Betracht zu ziehen, wobei genauestens darauf Rücksicht zu nehmen ist, daß die Einfachheit Gottes nicht im geringsten aufgehoben oder auch nur beeinträchtigt wird. Wie die Einfachheit, so sind dann auch die Mannigfaltigkeit und Durchdringung Gottes mit Hilfe der erörterten Zugriffe als Wesenseigenschaften im physischen und logischen Sinne zu bestimmen.

Es wird darauf eingegangen, welcher Ort den so bestimmten Eigenschaften in der Gotteslehre zukommt und was sich unmittelbar für die Anordnung der theologischen Prädikate sonst noch ergibt. Zugleich wird dabei nachgewiesen, daß durch die Hereinnahme der Mannigfaltigkeit in die Gotteslehre, sofern man die Einfachheit beibehält, keine Verwirrung gestiftet wird, sondern daß sich so die nun einmal von jeher bestehende Schwierigkeit hinsichtlich der Distinctio rationis auf ein Mindestmaß herabdrücken läßt.

Es geht also im ganzen nicht um eine Neuerung mit unabsehbaren Folgerungen, sondern um den Versuch, das Alte in besserer Beleuchtung leichter verständlich und nach eindeutigen logischen Gesetzen und metalogischen Regeln einer mit äußerster Strenge durchgeführten methodischen Behandlung zugänglich zu machen.

Lebenslauf.

Als Sohn des Tischlers Joseph Schulz und seiner Ehefrau Anna geb. Gerlach wurde ich, Bruno Schulz, katholischer Konfession, am 11. August 1906 in Mehlsack geboren. Nach dem Besuch der Volksschule in Kalkstein, der städtischen Höheren Knabenschule in Wormditt und des Staatlichen Gymnasiums in Braunsberg legte ich daselbst die Reifeprüfung zu Ostern 1926 ab. Darauf studierte ich zwei Semester an der Universität zu Freiburg i. Br. und zwölf Semester an der Universität zu Bonn hauptsächlich Geschichte und Deutsch. In der Folgezeit wandte ich mich ausschließlich dem Studium der Philosophie zu.

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juni 1936.